العصور

مجلة علمية نصف سنوية ، مُحكمة ، تعنى بنشر البحوث التاريخية و الآثارية و الحضارية

المجلد الرابع

١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م



تصدر عن : دار المريخ للنشر - لندن

العصور

مجلة علمية نصف سنوية، مُحَكّمة، تعنى بنشر البحوث التاريخيّة والآثاريّة والحضاريّة

المجلد الرابع
الجزء الأول
يناير ١٩٨٩م
جمادى الأولى ١٤٠٩م

دار المريخ للنشر

تصدر عن: دار المريخ للنشر - لندن

قواعد النشر

١ - «**العصور**» مجلة نصف سنوية تتولى نشرها دار المريخ للنشر بالرياض وتصدر عن مكتبها بلندن.

٢ - تقدم البحوث والمقالات والترجمات مطبوعة على الآلة الكاتبة على مسافتين من أصل وصورتين على ورق مقاس ٢١ × ٢٩,٧سم (A4) وعلى وجه واحد فقط. ترقم جميع الصفحات شاملة الجداول والصور التوضيحية.

٣ - يراعى ألا يتجاوز عدد صفحات أي بحث أو مقال ٣٠ صفحة (أي في حدود ٧٠٠٠ كلمة)، أما بالنسبة للكتب المحققة فيراعى ألا يتجاوز عدد صفحاتها ٥٠ صفحة (أي في حدود ١٢,٠٠٠ كلمة).

٤ - يرفق الباحث ملخصًا لبحثه في حدود ٢٠٠ كلمة (مائتي كلمة) تتصدر البحث باللغتين العربية والأجنبية.

٥ - ترسم الخرائط والأشكال والرسوم البيانية بالحبر الصيني على ورق «كلك» حتى تكون صالحة للطباعة، أمّا الصور الفوتوغرافية فيراعى أن تكون مطبوعة على ورق لمّاع، وإذا كانت ملوّنة فلا بد من تقديم الشريحة الأصلية.

٦ - يراعى وضع خطوط متعرجة تحت العناوين الجانبية، وكذلك الألفاظ والعبارات التي يراد طبعها ببنط ثقيل، كما توضع خطوط عادية أسفل عناوين الكتب والدوريات.

٧ - يراعى كتابة علامات الترقيم بعناية (النقطة، علامة الاستفهام، علامة التعجب... إلخ) في كتابة البحث وبصفة عامة يتبع أسلوب الـ «MLA» في الكتابة.

٨ - **الحواشي**

تطبع الحواشي على الآلة الكاتبة وعلى مسافتين في صفحات مستقلة في نهاية البحث ولا تقبل قائمة للمراجع. كل حاشية تمثل جملة مستقلة ولا تشتمل على نقط بداخلها. ويأخذ الترتيب العام للحاشية الشكل الآتي:

اسم (أسماء) المؤلف (ين)، عنوان الفصل أو الجزء من الكتاب، عنوان الكتاب، اسم (أسماء) المحرر (ين)، المترجم (ين)، المعدّ (ين)؟ رقم الطبعة المستخدمة، رقم السلسلة، عدد المجلدات، مدينة النشر، الناشر، سنة النشر، رقم المجلد، وأرقام الصفحات، ويتبع في الحواشي النظام الآتي:

البحـوث

● عبدالمحسن مدعج المدعج، «علي بن الفضل ودعوته في اليمن (٢٦٨ - ٣٠٣هـ)»، **العصور**، مجلد ٣، جزء ١، ١٩٨٨م، ص ص٨٣ - ١٠٦ .

الكتب

● المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، **النقود القديمة والإسلامية**، تحقيق رأفت محمد النبراوي، **العصور**، المجلد الثالث، الجزء الأول، ١٩٨٨م، ص ص١٤٩ - ١٥٣ .

● محمود محمد الروسان، **القبائل الثمودية والصفوية: دراسة مقارنة** (الرياض: جامعة الملك سعود، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ص ص٢٥ - ٢٧ .

● عاطف وصفي، **الثقافة والشخصية** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧م)، ص٧ .

بعد الذكر الأول للحاشية مشتملة على جميع البيانات المرجعية، يشار إليها بعد ذلك في الشكل المختصر وهو يشتمل على اسم العائلة للمؤلف يتبعه أرقام الصفحات المطلوب الإشارة إليها.

(١٧) نويصر، ص ص ٢٧ - ٥٣ .

وفي حالة وجود عمل أو أكثر للمؤلف نفسه في المقال نفسه فإن الشكل المختصر للحاشية يشتمل بالضرورة على مختصر العنوان بعد اسم العائلة للمؤلف مباشرة

(٢٨) نويصر، **مدرسة جركسية**، ص ص٢٧ - ٥٣ ،

تأخذ الحواشي أرقامًا مسلسلة حتى نهاية البحث دون استخدام نجوم أو أية رموز أخرى وتطبع في المتن في موضع أعلى قليلاً من السطر بعد علامات الترقيم.

في حالة الكتب التي تفتقر إلى بيانات النشر، يشار إلى أحدها أو أكثر من الاختصارات الآتية:

د.م. = بدون مكان نشر؛ د.ن. = بدون اسم ناشر؛ د.ت. = بدون تاريخ النشر؛ د.ص. = بدون أرقام صفحات.

٩ - أصول البحوث والمقالات التي تصل المجلة لا ترد ولا تسترجع سواء نشرت أو لم تنشر بالمجلة.

١٠ - يخضع تنسيق البحوث والمقالات وترتيبها داخل العدد لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

١١ - لما كانت المجلة تصدر نصف سنوية بصفة دورية، وتوزع في موعد محدد فإن ذلك يتطلب ضرورة جمع موضوعاتها وتنسيقها وإخراجها وطباعتها في وقت يسبق موعد التوزيع بفترة كافية.

١٢ - لا تقبل المجلة نشر البحوث أو المقالات أو الترجمات التي سبق نشرها، كما لا يجوز إعادة النشر في مجلات علمية أخرى بعد إقرار نشرها في هذه المجلة إلّا بعد الحصول على إذن كتابي من رئاسة تحرير المجلة.

١٣ - تقبل البحوث المكتوبة باللغتين العربية والإنجليزية.

١٤ - تأمل رئاسة التحرير من السادة الأساتذة الباحثين والكتاب الذين يرغبون في نشر بحوثهم ومقالاتهم في الأعداد القادمة من المجلة أن يلتزموا بالقواعد هذه، لأن هذا يساعد رئاسة تحرير المجلة على أداء عملها كما يساهم في خدمة أهداف المجلة، وسنعتذر عن قبول أي مقالة أو بحث لا يلتزم مؤلفها بتلك التعليمات.

١٥ - يقوم المؤلفون بمراجعة تجارب الطبع الأخيرة بمطابقتها على الأصول، مع مراعاة عدم إجراء أي تغييرات فيها تختلف عما ورد في الأصول، سواء بالإضافة أو الحذف، على أن تعاد تجربة الطبع خلال ٤٨ ساعة فيما لو رأت رئاسة التحرير ذلك.

١٦ - تمنح إدارة المجلة لمؤلف كل بحث أو مقالة نسخة مجانية من المجلد الذي نشر به البحث أو المقال.

١٧ - توجه جميع المراسلات الخاصة بالمجلة إلى: دار المريخ للنشر - ص.ب. ١٠٧٢٠، الرياض ١١٤٤٣، المملكة العربية السعودية.

العصور

مجلة علمية نصف سنوية، مُحَكّمة، تعنى بنشر البحوث التاريخيّة والآثاريّة والحضاريّة

المجلد الرابع
الجزء الأول
يناير ١٩٨٩م
جمادى الأولى ١٤٠٩هـ

دار المريخ للنشر

تصدر عن: دار المريخ للنشر - لندن

بسم الله الرحمن الرحيم

المراسلات والاشتراكات لجميع دول العالم يتفق بشأنها مع:

- دار المريخ للنشر ـ ص.ب: ١٠٧٢٠ الرياض: ١١٤٤٣ ـ المملكة العربية السعودية
- الدار العربية للنشر والتوزيع ـ ٤٩ جولد هوك رود، لندن ـ W128QP ـ المملكة المتحدة

الاشتراكات السنوية:

- المملكة العربية السعودية (١٠٠) ريال سعودي
- الدول العربية (٣٥) دولاراً أمريكيا أو ما يعادلها
- الدول الأوروبية (٤٠) دولاراً أمريكيا
- أمريكا وكندا (٤٥) دولاراً أمريكيا
- أستراليا وجنوب شرق آسيا (٥٠) دولاراً أمريكيا

العصور، المجلد الرابع، الجزء الأول، ٧ ـ ٢١٠ القسم العربي، ٥ ـ ١٨ القسم الإنجليزي (١٩٨٩م)

المحتويات

القسم العربي

● بحوث

● نقد الكتب

English Section

● **Papers**

بعض من بحوث الجزء الثاني
ـن المجلد الرابع يوليـة ١٩٨٩

بحوث

مكتبة الإسكندرية القديمـــة

لمحة تاريخية

للدكتور سعد بن عبد الله الضبيعان

ملخص البحث : يُطلق مصطلح مكتبة الإسكندرية تاريخيا على مكتبتي الإسكندرية الرئيسة او الموسيوم في حي البروكيوم والفرعية او مكتبة السيرابيوم في الحي الوطني (راقودة). ورغم كون هذه المكتبة ضاربة في أعماق التاريخ، إلا انها ليست اقدم المكتبات إلا أنها اهم مكتبة في العالم القديم. ولقد حظيت هذه المكتبة باهتمام الكثير من المؤرخين والباحثين من قدماء ومحدثين، وبقدر هذا الاهتمام كان مقدار الاختلافات بين من تناول موضوع تلك المكتبة الشهيرة. فلم تتفق الآراء بادىء ذى بدء حول مُؤسس المكتبة الرئيسة والفرعية. كما أن حجم مجموعات كلتا المكتبتين هو أيضا موضوع خلاف، على ان أهم الخلافات والجدل المثار بين المؤرخين والباحثين نشا حول نهاية المكتبة وخاصة ما أشارت اليه بعض الروايات التاريخية من أن يوليوس قيصر تسبب في إحراقها في عام ٤٧ ق . م. كما أن موضوع اتهام المسلمين ممثلين في شخص عمرو بن العاص ـ والي مصر ـ الذي اتهم بإحراق المكتبة بإيعاز من الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه لايقل إثارة عن سابقه.

وستتناول هذه الدراسة هذا الموضوع الحيوي بشيء من التفصيل، كما ستقف عند الآراء المختلفة مرجحة قدر المستطاع لبعض تلك الآراء استنادا على التحليل والدراسة للكثير من المصادر المهمة التي رجع إليها الباحث لاسيما ماكتب منها باللغة الإنجليزية.

وقد مهد الباحث لهذه الدراسة بإعطاء خلفية عن مدينة الإسكندرية واهميتها وسكانها واكاديميتها وعلمائها ومساهماتهم في المنجزات الحضارية. ثم تنتقل الدراسة إلى موضوعها الرئيس متناولة المكتبة بجزئيها الرئيس والفرعي: امناءها، ومجموعاتها من الكتب وكيفية تنميتها، وعلاقاتها مع المكتبات الأخرى خارج مصر، ومصيرها، والمسلمين وحريق المكتبة، واخيرا تسلط الدراسة الأضواء على موضوع اتهام المسلمين بإحراق تلك المكتبة، وتعالج هذه القضية بأسلوب علمي، وذلك في محاولة لإظهار مدى صحة هذه الرواية المثيرة للجدل او زيفها.

مدخل البحث

تمكن الإسكندر الأكبر Alexander the Great (٣٣٣ ـ ٣٢٣ ق . م.) من تأسيس امبراطورية عالمية امتدت ـ فيما امتدت ـ من مصر غربا إلى الهند شرقا.[1] لكن هذه الامبراطورية الواسعة الأرجاء كانت مسرحاً للصراع بين قادة الإسكندر، وسرعان ما انقسمت بعد وفاة مؤسسها إلى عدة ممالك أو دول أهمها دولة البطالمة في مصر، ودولة مقدونيا، ودولة السلوقيين Seleucids في سوريا وبابل.[2] وكان الإسكندر الأكبر قد فتح مصر في عام ٣٣٢ ق . م.

(١) لطفي عبد الوهاب يحيى، دراسات في العصر الهلنستي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٨م)، ص ٦٨.

(٢) أمين الخولي وآخرون، تاريخ الحضارة المصرية ـ العصر اليوناني والروماني والعصر الإسلامي، (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي ـ المؤسسة العامة للتاليف والطباعة والنشر، د.ت)، مج ٢، ص ٧.

من ناحية الشرق بعد أن تم له الاستيلاء على بلاد الشام. وبعد أن استقر به المقام في (منف) ـ عاصمة مصر في ذلك الوقت ، اختار مكانا مناسبا لمدينة تحمل اسمه هي مدينة الإسكندرية، وقد أثبت الزمن أن اختياره لذلك الموقع كان موفقا. ولعل الإسكندر قد توخى بعض الأهداف من إنشاء هذه المدينة، أولها، إنشاء مدينة ذات طابع إغريقي تنشر الثقافة اليونانية وحضارتها في مصر وفي ربوع الشرق. وثانيها، أن تَخْلُف هذه المدينة صور في عالم التجارة، وثالثها، لتكون قاعدة بحرية تدعم نفوذه السياسي وسيطرته السياسية على بحر إيجة وشرقى البحر الأبيض المتوسط.(٣)

وقد استغرق إنشاء الإسكندرية مدة تقارب الثمانين عاماً، ولم يكن بناؤها قد تقدم كثيرا عند موت الإسكندر في سنة ٣٢٣ ق . م.، ولكنه اكتمل في عهد بطليموس الثاني (فيلادلفوس) (Ptolemy II Philadelphos) ثاني ملوك أسرة البطالمة التي آل إليها حكم مصر بعد وفاة الإسكندر. وكانت الإسكندرية تحتل موقعا استراتيجيا مهماً لقربها من بلاد اليونان وآسيا الصغرى مما أهَّلها لاجتذاب تجارة البحر الأدرياتي وبحر إيجة فضلا عن الحوض الشرقي للبحر المتوسط. وفي جنوب المدينة تشكل بحيرة مريوط المتصلة بالنيل حلقة الاتصال المائي بين الإسكندرية وسائر جهات مصر مما جعل السفن تأتي إليها من جميع أنحاء القطر المصري حاملة منتجات البلاد وتستبدل حمولاتها بأخرى مما يرد عن طريق البحر.(٤) وقد أوكل أمر تخطيط المدينة إلى المهندس الروديسي دينوكراتس، Dinocrates الذي صممها وفقاً لطريقة تخطيط المدن التي نشرها هيبوداموس Hi-ppodamos فجاءت كلوحة الشطرنج، يحدها البحر المتوسط من الشمال وبحيرة مريوط من الجنوب. وكانت شوارعها عريضة تتقاطع مع بعضها عموديا (وفقا لقواعد التخطيط الحديثة التي تقوم على تغليب الخط المستقيم) وتوازي بشكل عام الشارعين الرئيسين للمدينة والذي يمتد أشهرهما الكانوبي Canopus من شرق المدينة إلى غربها، أما الثاني ويعرف بالسوما Soma ـ وهو اسم يطلق على ضريح الإسكندر Séma ـ فيتجه من الشمال إلى الجنوب ويتقاطع مع شارع كانوب حيث يتألف ميدان كبير يعتبر مركز الثقل في المدينة.(٥) وكانت المدينة محصنة ولها أربع بوابات، البوابة الغربية تصل المدينة بمدينة الموتى (Necropolis) والجنوبية أو بوابة الشمس تصلها ببحيرة مريوط، أما البوابة الشمالية أو بوابة القمر فتصل المدينة بالميناء.(٦) وتتألف المدينة من خمسة أحياء، سميت بالأحرف الهجائية الأولى في اللغة اليونانية (ألفا ـ بيتا ـ جاما ـ دلتا ـ أبسيلون)، ومن تلك الأحياء الحى الملكي، والوطني، والحى الذي اختار اليهود الإقامة فيه (دلتا). ولاشك أن أهم أحياء المدينة وأجملها هو الحى الملكي أو (البروكيوم) Brucheium أو Brocheion الذي يطل على ساحل البحر المتوسط، ويشتمل على معالم المدينة البارزة مثل القصور الملكية، والأكاديمية ـ التي تشكل مكتبة الإسكندرية الشهيرة أحد أجزائها ـ ومدافن الإسكندر والبطالمة (سيما) Séma ، والمحكمة (Dekasterion). وفي مواجهة الحى الملكي وعلى صخرة مرتفعة شرقي جزيرة فاروس شيدت منارة الإسكندرية المشهورة من قبل المهندس سوستراتوس (Sostratos) تلك التي بُدِىء في إنشائها في عهد بطليموس الأول (سوتر) (Ptolemy I Soter) واكتملت في عهد ابنه بطليموس الثاني في

(٣) الخولي وآخرون ص١٨.
(٤) محمد صبحي عبد الحكيم، **مدينة الاسكندرية** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٨م)، ص ٩١.
(٥) عبد الحكيم، ص ٩٩.
(٦) محمد احمد حسين، **مكتبة الاسكندرية في العالم القديم**، ط ١ (القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٤٢م)، ص ٧.

حوالي عام ٢٨٠/٢٧٩ ق . م.[٧] ويتألف سكان المدينة من عدة طبقات من أهمها:

١ ـ طبقة المواطنين الكاملين (Astoi) أو الإسكندريين (Alexandreis) ولفظ اسكندري يطابق كلمة مواطن، بمعنى آخر، يمكن استخدام إحدى هاتين الكلمتين بدلا من الأخرى. وتتألف هذه الطبقة من أقدم الأسر الإغريقية وأعظمها شأنا، وهؤلاء يتمتعون بحقوق المواطنة الكاملة ولهم بعض الامتيازات الدينية ومنهم الكهنة وبعض الموظفين، كما يتمتعون بالإعفاء من الضرائب وأعمال السخرة.[٨]

٢ ـ أنصاف المواطنين، ويتمتعون بقدر محدد من حقوق المواطنة، وهم ثلاث فئات، أولها الذين لم يسجلوا في أحياء بعينها وورد ذكر تلك الأحياء مقترنا بأسمائهم، والثانية فئة الذين لم يسجلوا بعد في أحياء ولم تحدد أحياؤهم، والثالثة اسكندريو السلالة ولم يسجلوا بعد في أحياء بذاتها رغم ورود ذكر الأحياء مقترنة بأسمائهم.[٩]

٣ ـ المقدونيون، طبقة ممتازة أخرى تتمتع بحظوة كبيرة في الجيش والبلاط، ويسكنون في حي البروكيوم الملكي.

٤ ـ طبقة الفرس، وهذه تعود في أصولها إلى بلاد الفرس، ولها بعض الامتيازات التي لاترقى إلى مصاف الطبقات الثلاث الأولى.

٥ ـ طبقة الإغريق، تتشكل من الفقراء الذين وفدوا من أنحاء العالم الإغريقي إلا أنهم لم ينتموا لفئة المواطنين ولم يتمتعوا بامتيازاتهم.[١٠]

٦ ـ اليهود الذين يقيمون في حى (دلتا) ويؤلفون طبقة كبيرة ولهم دستورهم الخاص وبعض الحقوق المدنية والامتيازات التي ربما تفوق امتيازات الفرس، إلا أنهم لايتمتعون بحقوق المواطنة، كما كانوا مكروهين من الإغريق والمصريين على حد سواء.[١١]

٧ ـ المصريون، وهم طبقة الصناع والعمال وبعض الجنود، ويقطنون في الحى الشعبي أو حى راقودة وجزيرة فاروس. ولم تكن ثقافة هذه الطبقة إغريقية كما تجرد أفرادها من مظاهر الحياة الإغريقية، لذا اعتبروا عنصرا أجنبيا. ورغم ذلك كان لبعضهم مكانة ممتازة مثل كهنة السرابيوم أو الفئة التي تطبعت من هؤلاء بطباع الإغريق وعمل بعض أفرادها في بلاطات أواخر البطالمة.[١٢]

وبالإضافة إلى الطبقات السبع المشار اليها وجدت جماعات متعددة أخرى من الأجانب والعبيد.

الأكاديمية أو المتحف (الموسيوم أو الموسيون)
Museum or Mouseion

تباينت آراء المؤرخين فيما يتعلق بمؤسس الأكاديمية أو الموسيون وهل هو بطليموس الأول (سوتر) أو ابنه بطليموس الثاني (فيلادلفوس). وقد ذكر أثينوس Athenaeus ـ من كُتَّاب القرن الثاني ـ

(٧) ابراهيم نصحي، **تاريخ مصر في عهد البطالمة**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٦م)، ج ٢، ص ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٨) نصحي، ص ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧

(٩) نصحي، ص ٢٩٩.

(١٠) نصحي، ص ٣٠١.

(١١) حسين، ص ص ٣ ـ ٤.

(١٢) يحيى، ص ٣٢٨.

أن بطليموس الثاني هو الذي أسس الأكاديمية.[١٣] ولا تجزم بعض المصادر على وجه الدقة بتحديد مؤسس المتحف ومنها على سبيل المثال، موسوعة المكتبات وعلوم المعلومات التي تشير إلى أن التأسيس تم في فترتي بطليموس الأول وابنه بطليموس الثاني.[١٤] ولكن هناك شبه إجماع بين المصادر التي تم الرجوع اليها - وهي كثيرة - على أن بطليموس الأول هو الذي شرع في إنشاء تلك الأكاديمية[١٥]، وتفاصيل ذلك أنه بعد أن تمكن بطليموس الأول (سوتر Ptolemy I (Soter من إقامة دولة البطالمة في مصر حرص على أن يجعل هذه الدولة من أعظم الدول فبدأ في توطيد أركانها ليس في النواحي السياسية والتجارية فحسب، بل وفي الرقى الثقافي والعلمي على حد سواء. فقد تميز بطليموس الأول مع نشأته العسكرية الفذة بأفق واسع وحب عظيم للثقافة اليونانية التي أصبحت آنذاك ثقافة عالمية، كما كان على قدر كبير من الذكاء والثقافة حتى إنه ألف كتابا عن الإسكندر الأكبر نفسه[١٦]، وتحقيقا لمطامح بطليموس الأول في أن يبرز مملكته عن بقية الممالك الهلينستية فقد عقد العزم على أن يجعل من الإسكندرية مكانا يشع العلم والمعرفة تماما كما يشع النور من منارتها الشهيرة.

ومن أجل مساعدته في تحقيق هذه الغاية فقد وجد مؤسس دولة البطالمة ضالته في شخص ديمتريوس الفاليري Demeterius of Phalerum وهو أحد الفلاسفة المشائين الذين تتلمذوا في مدرسة أرسطو (اللوقيوم) Lyceum إضافة إلى أنه كان سياسيا تقلد الأمور في أثينا بين سنتى ٣١٧ـ٣٠٧ ق . م. واضطر بعدها إلى ترك أثينا ثم لجأ إلى مصر، واستقر به المقام في بلاط بطليموس الأول في عام ٢٩٧ ق . م حيث وجد حظوة كبيرة هناك.[١٧]

ساعد ديمتريوس الفاليري بطليموس (سوتر) في تخطيط الأكاديمية أو الموسيون (Mouseion)، وإنشائها بل إن بعض المؤرخين يذهبون إلى حد القول بأن ديمتريوس هذا كان صاحب فكرة إنشاء الأكاديمية وأنه هو الذي أقنع بطليموس الأول بتنفيذها ليجعل من الإسكندرية مدينة عظيمة تنافس أثينا في العلوم والآداب والفلسفة اليونانية.[١٨]، والموسيون في أصل نشأته معبد للتاسوع الإلهى من ربات الفنون (Muses)[١٩]، وهو في واقع الأمر عبارة عن مركز أبحاث وجد ليعني بالبحوث أكثر من التركيز على التعليم. أما من ناحية طرازه المعماري فقد أقيم على النمط الأثيني في حى البروكيوم أجمل أحياء الاسكندرية وأرقاها.[٢٠] وكان بناءً رائعاً يشتمل على قاعات للمحاضرات وأروقة فسيحة معمدة وغرف للدراسة وقاعات مشتركة يتناول العلماء وجباتهم فيها بشكل جماعي.[٢١] ومن ضمن التسهيلات الأخرى المرتبطة بالأهداف البحثية للأكاديمية وجد مرصد فلكي وحديقة حيوان لإجراء بعض التجارب العلمية من قبل بعض العلماء العاملين في الأكاديمية. ويتوسط المكان حمام سباحة، كما تحفه الأشجار

(١٣) حسين، ص ١٩.

(١٤) *Encyclopedia of Library and Information Science* (New York: Marcell Dekker, Inc., 1968), p.402.

(١٥) *ALA World Encyclopedia of Library and Information Service* (Chicago: American Library Association, 1980), p. 32.

وانظر ايضا:

James G. Ollé, *Library History* (London: Clive Bingley, 1971), p. 21; - Elmer D. Johnson and Michael H. Harris, *History of Libraries in Western World,* 3rd ed. (Metuchen: N.J., The Scarecrow Press, 1976), pp. 46-47.

(١٦) مصطفى العبادي، **مكتبة الاسكندرية القديمة** (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٧م)، ص ١٠.

(١٧) *Encyclopedia of Library and Information Science,* Vol. 7,p. 402.

(١٨) *Encyclopedia of Librarianship,* 3rd.ed. (London: Bows and Bows, 1968),p.253.

(١٩) هارولد ادريس بل، **الهيلينية في مصر** ترجمة زكي على (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ص ٧٧.

(٢٠) الخولي وآخرون، ص ٨٢.

(٢١) حسين، ص ٢١.

والحدائق الغناء، مما أضفى عليه الكثير من البهجة والسرور.[٢٢]

وضمن مجمع الموسيون المهم وجدت المكتبة التي أصبحت سمعتها ـ في كثير من الأحيان ـ تفوق سمعة الأكاديمية نفسها. ولقد وصف الجغرافي والمؤرخ اليوناني الشهير استرابون (Strabo) الموسيون ـ وكان قد أقام به خمس سنوات ـ بقوله: «الموسيون جزء من القصور الملكية، ويشتمل على منتزه ورواق به مقاعد، وبيت كبير به قاعة لاجتماع العلماء أعضاء الموسيون»[٢٣] ولقد استطاع ملوك البطالمة وخاصة بطليموس الأول وابنه بطليموس الثاني أن يحشدوا عدداً كبيراً من العلماء من ذوى الخلفيات العلمية المختلفة للعمل في الأكاديمية حيث كانت الدولة تجزي لهم المرتبات بالإضافة إلى المعيشة والسكنى وذلك لكى ينصرفوا تماما إلى البحث والدراسة.[٢٤] وقام بالإشراف على هذه الأكاديمية أحد الكهنة الذي يتم تعيينه من قبل حكام البطالمة. وينضوي تحت هذا المنصب العديد من الهيئات أو التخصصات لكل تخصص هيئة من العلماء ولكل هيئة من هذه الهيئات رئيس يشرف على أعمالها.[٢٥] ويعود الفضل لأكاديمية الإسكندرية هذه ليس فقط في الحفاظ على تراث وعلوم اليونان بل وترقيتها وبثها في الشرق. وهناك الكثير من العلماء والأعلام الذين ارتبطت أسماؤهم بالإسكندرية وأكاديميتها، ومن هؤلاء على سبيل المثال العالم والمهندس الشهير اقليدس (Euclides) الذي ألف كتابه الأصول (في علم الهندسة). كما كان من بينهم المهندس المعروف أرشميدس (Archimedes) الذي اشتهر بأبحاثه في الرياضيات وعلم السوائل والميكانيكا.[٢٦] ومنهم أيضا المهندس المعماري سوستراتوس (Sostratos) الذي شيد منارة أو فنار الإسكندرية الشهير. أما الفلاسفة فمنهم ستراتون (Straton)، ومن الشعراء فيليطاس الكوسي (Philetas de Cos) الذي لقن فن الشعر لبطليموس الثاني، والشاعر والببليوجرافي المشهور كاليمارخوس القوريناني (Callimachus of Cyrene).[٢٧]

وفي موسيون الإسكندرية وبالتحديد في مكتبتها تمت دراسة آداب اليونان بشكل منظم، وتحقيق المؤلفات المهمة في الأدب اليوناني، ومنها على سبيل المثال أعمال هوميروس التي أخرجت بصورة لاتختلف كثيرا عن التي بين أيدينا في الوقت الحاضر. كما حققت النصوص ونسبت إلى مؤلفيها كما تم استخراج نسخ مقننة للأنواع الأدبية المختلفة.[٢٨] ولم يقتصر نشاط الأكاديمية على حقول من المعرفة دون أخرى. ففي الجغرافيا استطاع أريستارخوس (Aristarchus) أن يكتشف دوران الأرض حول الشمس قبل أن يكتشفه كوبرنيكس (Copernicus). وتمكن أراتوستينس (Eratosthenes) من قياس محيط الكرة الأرضية قياسا يمكن أن يوثق بصحته. أما الفلكي الذي تتيه الإسكندرية وأكاديميتها به فخراً فهو بطليموس الجغرافي (Claudius Ptolemaeus) الذي أقام مرصدا فلكيا في كانوب، اضافة إلى اشتغاله بالرياضيات وحساب المثلثات والفلك والموسيقى والفلسفة.[٢٩] ومن أهم أعمال بطليموس كتابه المجسطي (Almagest) الشهير الذي ترجم إلى العربية خلال العهد العباسي، نقله إليها الحاج ابن يوسف بن مطر في عام ٨٣٠م.[٣٠]

---

(٢٢) Johnson and Harris, p. 46.

(٢٣) نقلا عن العبادي، ص ١١.

(٢٤) الخولي وآخرون، ص ٨٢.

(٢٥) Raymond Irwin, *The Origins of the English Library* (West part, connecticut: Greenwood Press, 1981), p. 30.

(٢٦) فؤاد صروف، «مكتبة الإسكندرية ومدرستها وطرف من آثار بعض علمائها في عهد البطالسة»، **المقتطف**، مجلد ٨٦، جزء١، يناير ١٩٣٥م، ص ١٢.

(٢٧) حسين، ص ٢٦.

(٢٨) الفرد هيسيل، **تاريخ المكتبات**، ترجمة شعبان خليفة، (الرياض: دار المريخ، ١٩٨٠م)، ص ١٣.

(٢٩) حسين، ص ٦٠.

(٣٠) محمد شفيق غربال، **الموسوعة العربية الميسرة** (بيروت: دار نهضة لبنان للطبع والنشر، ١٩٨٠م)،م٢، ص ١٦٤٨.

وفي مجال الطب ذاع صيت مدرسة الطب الاسكندري وخاصة في التشريح والجراحة.[٣١] ويذكر المؤرخ الروماني أميانوس ماركلينوس (في القرن الرابع الميلادي) أن خير تزكية يمكن أن يحصل عليها أى طبيب هى أن يقال عنه أنه أتم دراسته في جامعة الإسكندرية.[٣٢] وهكذا اجتمع في هذه الأكاديمية حشد كبير من العلماء ذوى الخلفيات العلمية المختلفة بلغ عددهم في الروايات مائة شخص.[٣٣] وأغلبية هؤلاء العلماء من الإغريق، إلا أنه وجد بينهم بعض العلماء من جنسيات مختلفة، فمن هؤلاء على سبيل المثال الكاهن المصري مانيتون السمنودي Manethon de Sebennytos الذي كلفه بطليموس الثاني بوضع تاريخ لمصر باللغة اليونانية فأتمه مستندا على (ارشيف) هليوبوليس وما به من وثائق، وقد عالج مانيتون في سِفْره هذا تاريخ مصر إلى عهد الإسكندر الاكبر.[٣٤] ويبدو أن الاهتمام بالتراث اليوناني كان أحد الأهداف الرئيسة لعلماء الأكاديمية، كما أن العكوف على دراسة أعمال الأوائل مراجعة وتصحيحا قد شغل حيزا كبيرا من اهتماماتهم وجهودهم.

ومع أن البحوث في الأكاديمية كانت تسير وفق أسس منظمة ومدروسة إلا أنها لم تكن مبرمجة وإنما كانت للبحث المطلق دون قيد أو شرط.[٣٥]

مكتبة الإسكندرية

يطلق هذا المصطلح على مكتبة الإسكندرية الرئيسة (البروكيوم) التي تشكل جزءًا من المتحف (الأكاديمية) الذي أقيم في حى البروكيوم الملكي. كما يطلق أيضا على المكتبة الفرعية أو السيرابيوم (Serapeum) المقامة في معبد سيرابيس (Serapis) الواقع في حى راقودة (Rhakotis) الوطني.

وتعتبر مكتبة البروكيوم جزءا مهماً من المتحف أو الموسيوم، بل إنه يمكن اعتبارها حقيقة القلب النابض لهذه الأكاديمية المهمة. ولاشك أن مكتبة الإسكندرية هى أشهر مكتبة في العصور القديمة.[٣٦] وكما اختلفت الروايات التاريخية حول مؤسس الموسيوم أو الأكاديمية فهكذا الحال بالنسبة للمكتبة، إلا أنه يسود الاعتقاد أن بطليموس الأول (سوتر) ٣٢٣ـ٢٨٤ ق. م. هو الذي أرسى حجر الأساس بالنسبة للموسيوم ولتلك المكتبة المهمة.[٣٧]

ومع إجماع الروايات التاريخية التي تؤكد أن بطليموس الأول هو المؤسس الحقيقي للمكتبة إلا أن هذا لايلغى أو يقلل من أهمية الدور العظيم الذي قام به ابنه بطليموس الثاني (فيلادلفوس) في تطوير المكتبة حتى أصبحت أفضل كثيرا مما كانت عليه في زمن والده وحتى بلغت ذروة مجدها، مما جعل أمر التأسيس يشتبه على بعض المؤرخين ويظنون أن بطليموس الثاني هو مؤسس المكتبة.[٣٨] ولعله من غير المحتمل ـ كما يقول محمد حسين في كتابه (مكتبة الإسكندرية في العالم القديم) ـ أن تنشأ المكتبة وتبلغ ذروة مجدها في عهد ملك واحد، أى خلال اربعين عاماً.[٣٩]

---

(٣١) هارولد ادريس بل، مصر من الإسكندر حتى الفتح العربي ـ دراسة في انتشار الحضارة الهيلينية واضمحلالها، ترجمة عبد اللطيف أحمد علي، ط ٣ (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٣م)، ص ٧٣.

(٣٢) يحيى، ص ١٨٩.

(٣٣) يحيى، ص ١٨٩.

(٣٤) Johnson and Harris, p. 47. وانظر أيضا: حسين، ص ٢٨.

(٣٥) حسين، ص ٢٠.

(٣٦) *The Encyclopedia Americana*, Intern. ed. (New York: American Corporation, 1955), vol. 9, p. 543.

(٣٧) *ALA World Encyclopedia of Library and Information Service*, p. 32.

(٣٨) عبد الستار الحلوجي، لمحات من تاريخ الكتب والمكتبات (القاهرة: جمعية المكتبات المدرسية، ١٩٧١م)، ص ١٦.

(٣٩) حسين، ص ٨١٦.

أما تاريخ التأسيس فهو موضع خلاف أيضا، إلا أن هناك شبه إجماع على أنها تأسست بين سنتي ٢٨٦ـ٢٨٤ ق . م.(٤٠) ويحدد ج . و . كلارك والحلوجي قيامها في سنة ٢٨٥ ق . م. على وجه التقريب. (٤١) ويعتقد أن ديمتريوس الفاليري (Demeterius of Phalerum) الذي كانت له جهود كبيرة في تأسيس المتحف أو الاكاديمية له فضل المساعدة في إنشاء المكتبة والإشراف عليها وتنظيمها لاسيما في المراحل الأولى من تأسيسها وذلك بين سنتي ٢٩٠ـ٢٨٢ ق . م.(٤٢) بل إن بعض المؤرخين يعتبره المؤسس الفعلي لها، وإنه أول من جمع نواتها من الكتب من بلاد اليونان.(٤٣) وقد يبدو مثيرا للتساؤل ارتباط ديمتريوس الفاليري بالموسيوم ومكتبته لاسيما أن هذا الرجل اشتهر كسياسي كبير وكفيلسوف فضلا عن كونه مستشارا لبطليموس الأول. ورجل له هذه المسؤوليات الجسام لايعتقد أنه سيقوم بالعمل المضني في المكتبة، أو أنه سيجد وقتا للقيام بذلك. إلا أن أغلبية المصادر التاريخية تجمع على تأييد صحة ماذهبنا اليه من أن جهوده ومساعدته لبطليموس الأول في تأسيس الأكاديمية (الموسيون) والمكتبة حقيقة ثابتة.(٤٤) وعلى أية حال يبدو أن الدهر قد قلب ظهر المجن ثانية لديمتريوس، ولعل السبب ـ كما تذكر بعض الروايات التاريخية ـ أنه عندما كان مستشارا لبطليموس الأول قد قدم توصية له بعدم صلاحية ابنه بطليموس الثاني (فيلادلفوس) مما جعل الأخير ـ بعد أن تقلد الأمور ـ ينقم عليه وينفيه خارج مصر.(٤٥)

ومما يميز تاريخ مكتبة الإسكندرية أنه تولى أمرها مجموعة من العلماء المكتبيين الأفذاذ، فبالإضافة إلى ديمتريوس، تولاها زينودوتس (Zenodotus of Ephesus) وهو من مدينة أفسوس على ساحل آسيا الصغرى وذلك خلال الفترة من ٢٨٢ ـ ٢٦٠ ق . م. كما كان أحد تلامذة الشاعر فيليطاس الكوسي (Philetas de Cos) من جزيرة كوس وهو جامع وناقد لامع قام بجمع وتحقيق ونشر أشعار بعض الشعراء اليونانيين البارزين مثل هوميروس (Homer)، ولعله أول من أخرج نسخة منقحة من ملحمتي الإليانة والأوديسة (Iliad and Odyssey).(٤٦) وتذكر بعض المصادر التاريخية أن زينودوتس كان أول أمين للمكتبة(٤٧)، ولعل المقصود أن يكون زينودوتس أول من تبوأ مركز الأمين، ذلك أن بعضا من العلماء المكتبيين ممن ارتبطت أسماؤهم بالمكتبة لم يصلوا بالضرورة الى رتبة أمين المكتبة، وعلى رأس هؤلاء كاليماخوس الشاعر وعالم الببليوجرافيا الشهير.(٤٨) ويعتبر كاليماخوس ـ على الأقل من وجهة النظر المكتبية ـ أهم من عمل بمكتبة الإسكندرية، فضلا عن كونه من أهم شعراء عصره، نبغ بشكل خاص في الشعر التراجيدي حتى أعجب به الكثير من الشعراء الذين أتوا بعده أمثال الشاعرين الرومانيين أوفيد (Ovid) وكونتوليان (Quintlian).

---

(٤٠) حسين، ص ١٠.

(٤١) J.W. Clark, *The Care of Books* (London: Variorum Reprint, 1975), p.6.
وانظر ايضا: الحلوجي، ص ١٦.

(٤٢) Sidney L. jackson, *Libraries and Librarianship in the West-A Brief History (New York:McGraw-Hill Book Company,1974)*, pp. 9-10.
وانظر أيضا: Johnson and Harris, p. 47; *ALA World Encyclopedia of Library and Information Service*, p. 32.

(٤٣) Jackson, p. 9.

(٤٤) Johnson and harris, p. 47;
وانظر ايضا: هيسيل، ص ١٣؛ حسين، ص ١٣.

(٤٥) *Encyclopedia of Librarianship*, p. 253; Johnson and Harris, p.47.
وانظر ايضا: حسين، ص ١٣.

(٤٦) Irwin, p. 31.

(٤٧) الحلوجي، ص ١٧؛ حسين، ص ١٧.

(٤٨) *Encyclopedia of Library and Information Science*, vol. l,p. 402.

ولد كاليماخوس القوريناني في حوالي ٣١٠ ق . م. ودرس في أثينا، ثم بدأ عمله معلما في ضاحية اليوزيس Eleusis قرب الإسكندرية. عرف بطليموس الثاني فضله وعلمه فقربه إليه ثم مالبث أن ألحقه بالعمل في المكتبة وذلك في الفترة ٢٦٠ ـ ٢٤٠ ق. م.[٤٩] ورغم عبقرية هذا الشاعر العالم وتعدد

كما يلي[٥٢]:

١ ـ شعر الملاحم والشعر الغنائي بصفة خاصة.

٢ ـ الشعر التمثيلي وينقسم إلى نوعين: التراجيديا، والكوميديا.

٣ ـ كتب القانون.

٤ ـ كتب الفلسفة.

(الكتب) خاصة في فترة بطليموس الثاني إلى درجة يصعب معها الاستفادة المرجوة منها مالم يكن لدى تلك المكتبة أداة تساعد روادها في الوصول إلى مايريدون بسهولة ويسر. وتشير بعض المصادر إلى أن كاليماخوس استطاع أن يكمل تسجيل عشرين في المائة من محتويات مكتبة الاسكندرية.(٥٥) وبعد وفاة كاليماخوس في سنة ٢٤٠ ق . م. أكمل رسالته بعض تلامذته من المكتبيين الذين أتوا بعده أمثال أرسطوفان البيزنطي(Aristophanes of Byzantium) ١٩٦ ـ ١٨٥ ق . م. وأريستارخوس الساموثريسي (Aristarchus of Samothrace) ١٦٠ ـ ١٤٦ ق . م.(٥٦) ويمكن اعتبار أمناء المكتبة أو العاملين فيها ممن تولوا بعد كاليماخوس جميعا من الشعراء، أو النقاد، أو الفلاسفة، أو الأدباء ممن تميزوا في حقول معينة ـ ولسنا الآن بصدد تعداد الإسهامات والأعمال التي قاموا جميعا بإنجازها ـ إلا أن من تلك الأسماء اللامعة أبولونيوس الروديسي، وايراتوسثينس القوريناني وأرسطوفان البيزنطي، وأونسندر القبرصي Onesander of Cyprus (١٠٠ ـ ٨٩ ق . م.) وخيريمون الإسكندري Chaeremon of Alexandria وغيرهم.(٥٧) وكدليل على أهمية منصب أمين المكتبة فلقد أصبح تقليداً في البلاط البطلمي أن يناط أمر تربية أبناء الملك إلى أمين المكتبة. وتطبيقا لذلك تولى زينودوتس تربية أولاد بطليموس الأول، وأشرف أبولونيوس الروديسي على تربية بطليموس الثالث، وعهد إلى ايراتوسثينس بتربية بطليموس الرابع، كما كان أريستارخورس مربيا لبطليموس الخامس.(٥٨)

وبالنسبة لمكتبة البروكيوم فقد أطلق عليها عدة أسماء مثل: الكبرى، والرئيسة، وأحيانا المكتبة الأم، وهى المكتبة التي تأسست أولا والتي رجَّحنا أنه أسسها بطليموس الأول (سوتر) في عام ٢٨٥ ق . م. في حى البروكيوم (Brucheium) ومنه أخذت لقبها.

أما المكتبة الأخرى فتدعى السيرابيوم (نسبة إلى معبد سيرابيس التي وجدت فيه) كما تسمى الصغرى، والفرعية، ويطلق عليها مؤرخو المكتبات الغربيون المكتبة (الابنة) (Daughter Library). وفيما يتعلق بمبنى الأولى وتقسيماته فلا تمدنا المصادر التاريخية بالكثير من التفاصيل عنه، ومما عرف عنها أنها تقع في الأكاديمية أو الموسيون على مقربة من القصور الملكية.(٥٩) وفي رواية أخرى أن الأكاديمية والمكتبة كانتا تشكلان جزءاً من القصور الملكية.(٦٠) ومن المعروف أن هذه القصور تقع في الحى الملكي أو حى البروكيوم وهو أكثر أحياء المدينة سكانا وأعظمها فخامة حيث يطل على الميناء الكبير ويحيط به الأسوار المنيعة. وتدل دراسة الحفريات التي تمت في موقع مكتبة برجاموم في آسيا الصغرى بأنه جرت العادة أن يكون هناك قاعة مركزية قد تكون مقدسة، أو أنها أعدت لبعض الأغراض، لكن مثل هذه القاعات بدأت تختفي من المكتبات منذ عهود الرومان وأصبحت المكتبة عبارة عن مجموعة من الغرف ذات الحجم المتوسط.(٦١)

أما مكتبة السيرابيوم فقد أقيمت في معبد سيرابيس Serapis في حى راقودة (Rakotis) أحد

(٥٥) *Encyclopedia of Library and Information Science,* vol. 1,p.403.

(٥٦) Irwin, p. 35.
وانظر ايضا:
Encyclopedia of Library and Information Science, vol. 1, p.403.

(٥٧) Johnson and Harris, pp. 47-48.

(٥٨) حسين، ص ص ٣٣ـ٣٤.

(٥٩) Edward Edwards, *Libraries and Founders of Libraries* (New York: Burt Franklin, 1969), p.6.

(٦٠) حسين، ص ٩.

(٦١) *ALA World Encyclopedia of Library and Information Services,* p. 32.

الأحيـاء الشعبية.[٦٢] وقد أنشئت هذه المكتبة بعد مايقرب من خمسين سنة من قيام مكتبة البروكيوم، وكانت أكثر عمومية من ناحية الاستخدام.[٦٣]

ويذكر إدوارد إدواردز المؤرخ الإنجليزي الشهير للمكتبات في كتابه (Libraries and Founders of Lib-raries) أن مكتبـة السـيرابيـوم قد شيدت بعد أن ضاقت مكتبـة المتحف بما فيها من مجلدات وصل عددها إلى ٤٠٠ ألف لفافة مما أتاح للسيرابيوم النمو بشكل مطرد حتى وصل عدد مجلد مكتبته إلى ٣٠٠ ألف لفافة، ليصل بذلك مجموع محتويات المكتبتين معا إلى ٧٠٠ ألف لفافة أو مجلد.[٦٤] وكما اختلفت الروايـات حول من أوجـد المكتبة الرئيسة اختلفت أيضـا حول من أسس المكتبـة الفـرعيـة، فإدوارد إدواردز[٦٥]، والمـرجـونسون ومايكل هاريس - مثلا - يشيرون إلى أنه بطليموس الثاني (فيلادلفوس) هو الذي انشـأهـا.[٦٦] بينمـا يذهب مؤرخـون وكتاب آخرون منهم - على سبيل المثال - موسوعة المكتبات وعلم المعلومات[٦٧]، وجيمس أولي[٦٨] إلى أنها وجدت في فتـرة بطليموس الثالث (Eueregetes I)، ويرجح الكاتب أنها استحدثت في عهد الأخير لعدة أسباب منها:

أولا، أننا إذا سلمنا بأنها تأسست بعد حوالي ٥٠ سنة من تأسيس المكتبة الرئيسة في الموسيوم والتي سبق أن رجحنا أنها أنشئت في عام ٢٨٥ ق . م.، فهذا معناه أن مكتبة السيرابيوم قد أوجدت في حوالي ٢٣٥ ق . م. تقـريبـا، وهـذا التـاريخ يقع في فترة بطليموس الثالث (٢٤٧ - ٢٢١ ق . م.).

ثانيا، أن فترة بطليموس الثالث تعتبر امتدادا طبيعيا لفتـرتي الازدهـار في عهـدى الإمبراطور بطليموس الأول والثاني حيث بلغت دولة البطالمة أوج عظمتها في عهد الملك الثاني (فيلادلفوس). ولقد غص بلاط بطليمـوس الثالث (يورجيتوس الأول) ببعض رجال العلم والأدب الذين خدموا والده (فيلادلفوس) وبين هؤلاء أرسـطوفان البيزنطي. ولعل أهم شخصية في عهده كان أمين المكتبة ايراتوسثينس.

ثالثا وأخيرا، أن هناك الكثير من المصادر التاريخية المهمـة - أشرنا إلى بعضها - تجمع على أن المكتبة الفرعية أو السيرابيوم قد تأسست في فترة بطليموس الثالث.

وعلى أية حال فقد ازدادت أهمية هذه المكتبة على مر السنين لاسيما بعد أن احترقت شقيقتها الكبرى (البروكيوم) فنمت مجموعاتها بشكل كبير، وامتدت اليهـا الحـركـة العلمية حتى أصبحت المحاضرات والدروس تلقى في أروقة معبد السيرابيوم وفي الغرف الملحقة به حيث تقع المكتبة.[٦٩]

مصادر الاقتناء

المكتبـة تشبـه الكـائن الحى الذي يحتـاج إلى مقـومـات أسـاسية ليعيش ويتطور. وتزويد المكتبة بالمواد أحد المقومات الرئيسة التي لاغنى لأى مكتبة عنها. ويبدو أن ملوك البطالمة قد أدركوا هذه الحقيقة فعملوا على إثراء مكتبة الإسكندرية بالكتب من شتى بقـاع العالم المعروف وباللغات السائدة وخاصة في

(٦٢) عبادة سيرابيس (Serapis) عبادة جديدة ابتدعها بطليموس الأول لتكـون عبادة رسمية للدولة البطلمية ولتصبح حلقة الوصل بين رعـايـاه من المصريين واليونايين على حد سواء، وتبعا لذلك اقيم معبدا كبيرا لآلهتها في الحى الوطني من الإسكندرية، واقيم تمثال له في المعبد. (انظر نصحي، ص ١٩٤).

(٦٣) *Encyclopedia of Library and Information Science,* vol. 1.p.402.

(٦٤) Edwards, p.6 - 7.

(٦٥) Edwards,pp. 6-7.

(٦٦) Jonson and Harris, p. 47.

(٦٧) *Encyclopedia of Library and Information Science,* vol. 1,p. 402. وانظر ايضا: العبادي، ص ١١؛ والحلوجي، ص ١٦.

(٦٨) Ollé, p.21.

(٦٩) العبادي، ص ١١.

منـاطق البحـر الأبيض المتـوسـط والشرق الأوسط والهند فضلا عن اللغة الإغريقية.(٧٠) ولقد استخدم البـطالمـة طرقـا ووسـائـل متعددة لتزويد مكتبتهم باللفـائف (المجلدات) بعضـهـا معـروف لنا في هذا العصر وبعضها غير معروف. بل إنهم اتبعوا أساليب يمـكن أن توصف بالتعسف، وكمثـال على ذلك أن بطليموس الثالث فرض على جميع المسافرين الذين يصلون إلى الاسكنـدريـة وبحـوزتهم بعض الكتب تسـليـمـهـا إلى تلك المكتبـة - إذا لم تكن ضمن مجموعاتها - حتى يصار إلى نسخها على ورق بردي رخيص من قبل كتبة معنيين خصيصا لهذا الغرض، ومن ثم يبقى على أصـول الكتب في المكتبة وتعطى لأصحاب النسخ الأصلية.(٧١) بل إن هذا الإجراء قد طبـق أيـضـا على السفن التي تصـل إلى مينـاء الاسكنـدريـة فكانت تجبر على تسليم أى كتب قد تحملها إلى المكتبة حتى يصار إلى نسخها. ليس هذا فحسب وإنمـا تذكر بعض الروايات أن أحد حكام البـطالمـة استغـل مجـاعة أصابت أثينا في إحدى السنين عندما رفض تزويد الاثينيين بالطعام إلا إذا أبـاحـوا له نسخـا معتمـدة من مآسى أسخيلوس (Aeschylus) و سفوكليس (Sophocles) ويوربيدس (Euripides) ولما تم له ذلك سخا في توفية ثمنها فضلا عن إرسـال مقادير الطعام المتفق عليها.(٧٢) ويشير إدوارد إدواردز إلى أن بطليمـوس الثـالث استعـار أعمال سفوكليس ويوربيدس واسخليوس ونسخت في مكتبة الإسكندرية بأفضل طريقة ممكنة وأمر بإبقاء الأصول في المكتبة وأعاد نسخها إلى الأثينيين ودفع مبلغـا قدره ١٥ تالنتا Talent (٧٣)، وذلك على سبيل الضمان إلى أن ترد أصول تلك الكتب.

أما طرق التزويد المتبعة في المكتبة - المعروفة لنا في هذا العصر - فأحـدهـا الشراء، ويتم عن طريق منـدوبي المكتبـة المنتشرين في كل أجـزاء آسيـا واليونان، وهؤلاء كانوا مفوضين لشراء الكتب النادرة والأعمال الجيدة. وقد حصلت المكتبة عن طريق هذه القناة الحيوية على كتب كثيرة مهمة مثل كتب أرسطو (Aristotle).(٧٤)

ويبدو أن المكتبة قد احتكرت تجارة الكتاب الدولية لفتـرة من الزمن وذلك من خلال قيامها بدور أشبه مايكون بدور النشر في وقتنا الحاضر. وكان هذا ممكنا لكونها أكبر مكتبة في العالم ضمت بين جنباتها كما هائـلا من المخطوطات الأصلية إلى جانب اشتمالها على عدد كبـير من النسـاخ الذين يقـومون بعملية النسخ على نطاق واسع ومن ثم طرح هذه الكتب للبيع.(٧٥)

وفضـلا عن استخدام عملية نسخ الكتب كأحد الأسـاليب التي وظفت لإثراء المكتبة وجد التكليف بالكتـابـة باللغـات الأخرى أو الترجمة منها. وهذا الأسلوب في حقيقـة الأمر يعتبر رافدا لايستهان به لزيـادة حصيلة المكتبة من الكتب. ويمكن أن نذكر بهذا الصدد أن الكاهن المصري مانيتون السمنودي - الذي عين أساسا ليكون مترجما - قد كلف من قبل بطليموس الثاني بوضـع تاريخ لمصر باللغة اليونانية إلى عصر الإسكندر الأكبر. ورغم ضياع أغلبية أجزاء هذا السفـر المهم إلا أن تقسيم مانيتـون للتـاريخ المصري إلى ثلاثـين أسرة لايـزال معـمـولا به إلى الآن.(٧٦) ولابد أن المكتبة أيضا اشتملت على تاريخ العـراق القـديم الذي ألفـه باليـونـانية بيروسوس

---

(٧٠) Irwin, p. 30.

(٧١) Jackson, p. 10.

(٧٢) صروف، ص ٩.

(٧٣) خمسـة عشر تالنتا تساوي ستة آلاف دراخمة، وتساوي حوالي ٣,٠٠٠ جنيها استرلينيا، انظر أيضا: Edwards, p.6.

(٧٤) Edwards, p. 6.

(٧٥) سفند دال، **تاريخ الكتاب من اقدم العصور إلى الوقت الحاضر**، ترجمـة محمـد صلاح الدين حلمي (القاهرة: المؤسسة القومية للنشر والتوزيع، ١٩٥٨م)، ص ١٨.

(٧٦) Johnson and Harris, p. 47.

(Berosses) كاهن الإله (بعل ـ مردوك)، إلا أنه لسوء الحظ فقد هذا السفر القيم. ولابد والحال هذه لمكتبة جمعت الكتب من الشرق والغرب أنها ضمت أيضا بين جنبات أرففها مجموعة من الكتب الفينيقية مثل كتب ميتاندر الصوري، وديوس هيبكراتس (Dius Hypaicrates)، وسانشينوثيون (Sanchuniathon) وغيرهم.[٧٧] كما لابد أنها حوت كتبا لبعض الهنود خاصة أن ملك الهند أسوكا (Asoka) (٢٧٣ ـ ٢٣٢ ق . م.) أرسل في النصف الأول من القرن الثالث

المعروف إدوارد إدواردز يذهب إلى حد القول بأن الرواية ماهى إلا خرافة (Fable) ليس لها أى أساس من الصحة.[٨٠] ومن الأسباب التي دعت إلى التشكيك في القصة أن ديمتريوس الفاليري الذي له دور كبير فيها أفل نجمه في عهد بطليموس الثاني ـ كما مر بنا ـ ونفى إلى خارج مصر. هذا أولا[٨١]، وثانيا، أن هذه الرواية ربما كرست من قبل بعض المؤرخين وخاصة المؤرخ اليهودي يوسفوس للإثبات بأن لليهود تراثا وفكرا يفوق ما لدى اليونانيين. وثمة

ويجب الإشارة إلى أن عدد الكتب التي ذكرها عامة المؤرخين بالنسبة لكتب مكتبة الإسكندرية هى أرقام تقريبية من ناحية، كما أنها تختلف باختلاف الروايات من ناحية أخرى.

وقد وصلت مجموعة المكتبة الرئيسة في نهاية حكم بطليموس الثاني إلى ٥٠٠ ألف لفافة بردية، بل إن إحدى الروايات توصلها إلى ٧٠٠ ألف لفافة (مجلد). أما المكتبة الفرعية أو السيرابيوم فتتضارب حولها الروايات أيضا، فبينما تذكر إحدى الروايات أن مجموعاتها من الكتب تربو على ٤٢ ألف لفافة، نجد أن روايات أخرى توصلها إلى ٣٠٠ ألف لفافة خاصة بعد أن أضيف اليها مجموعة كتب مكتبة برجاموم التي يقدر عددها بـ ٢٠٠ ألف كتاب والتي تذكر بعض الروايات أن ماركوس أنطونيوس (Mark Anthony) أهداها إلى كليوبترا (Cleopatra).(٨٤)

ويقدر إدوارد إدواردز عدد الكتب في المكتبة الرئيسة بـ ٤٠٠ ألف لفافة، وفي الفرعية بـ ٣٠٠ ألف لفافة ليصبح مجموع المكتبتين معا ٧٠٠ ألف لفافة.(٨٥) بينما المرجونسون ومايكل هاريس في كتابهما (المكتبات في العالم الغربي) يقدران كتب المكتبتين بما يزيد على ٧٠٠ ألف لفافة بردية، إلا أنهما لايغوصان في تفاصيل المجموعات في كل مكتبة على حدة.(٨٦) أما سيدني جاكسون فيذكر لنا شيئا عن تطور المجموعات حيث قدرت مجموعات المكتبة (لعلها الرئيسة بالذات لأن الفرعية لم توجد بعد) في عهد بطليموس الأول (سوتر) بـ ٢٠٠ ألف، بينما تقول رواية أخرى إن الكتب وصلت في نهاية عهد بطليموس الثاني (فيلادلفوس) إلى ١٠٠ ألف لفافة فقط. وفي رواية أخيرة وصل عدد كتب المكتبة إلى ٥٠٠ ألف لفافة وإلى ٧٠٠ ألف لفافة في وقت يوليوس قيصر.(٨٧)

وهناك رواية يعتقد أنها وردت على لسان كاليماخوس تشير إلى أن عدد الكتب في مكتبة السيرابيوم بلغ ٤٢,٨٠٠ لفافة، وأن عدد كتب مكتبة البروكيوم وصل إلى ٤٠٠ ألف لفافة مختلطة أو منوعة و٩٠ ألف مفردة.(٨٨) ولابد من الإشارة إلى أن لفظ كتاب أو مجلد يعني لفافة بردية وذلك بمفهوم القرن الرابع قبل الميلاد وليس بمفهوم الكتاب المعروف لنا في الوقت الحاضر.(٨٩) ولعل حجم المجلد بلغة ذلك الوقت يعادل ١٠٪ من المجلد في المفهوم العصري. وربما كانت أطول لفائف البردى التي عثر عليها قد بلغ نحوا من ٣٥ قدماً(٩٠)، أما اللفافة العادية فيبلغ طولها حوالي ٢٠ قدما، وتتسع لحوالي ٥٦ صفحة، في كل صفحة ٣٦ سطرا تقريبا، وطول كل سطر منها ٣,٤ بوصة.(٩١) وإذا ماطويت اللفافة البردية فإنها تتخذ شكل اسطوانة قطرها يقدر بـ ٥ أو ٦ سم بحيث يسهل الإمساك بها(٩٢)، وعادة تمثل اللفافة المفردة كتابا واحدا، أما اللفافة المجزأة فتضم عدة مجلدات، فعلى سبيل المثال لأول مرة وبأسلوب علمي تمكن زينودوتس من تحقيق وإخراج الإليازة والأدويسة لهوميروس في ٢٤ مجلداً أى ٢٤ لفافة بردية.(٩٣) ومن المعلوم أن الكتابة على لفافة البردي

---

(٨٤) David Diringer, *The Book Before Printing - Ancient, Medieval and Oriental* (New York: Dover Publication Inc., 1953),p.270.

(٨٥) Edwards, pp. 6-7.

(٨٦) Johnson and Harris, p. 49.

(٨٧) Jackson, p. 13.

(٨٨) حسين، ص ٢٧؛ وأنظر أيضا: العبادي، ص ١٢.

(٨٩) الحلوجي، ص ١٩.

(٩٠) العبادي، ص ١٧.

(٩١) *ALA World Encyclopedia of Library and Information Service*, p. 32.

(٩٢) دال، ص ١٥.

(٩٣) لعل مجلد البردى أو اللفافة الواحدة (Roll) تقارب من ناحية حجم المعلومات المشتملة عليها مانسميه حاضرا بالكتيب أو الكراس الذي تعرفه منظمة اليونسكو بأنه مطبوع يتراوح عدد صفحاته ما بين ٥ و ٤٨ عدا صفحتي الغلاف.

تتم - في أغلب الظروف - على وجه الورقة (Recto) الذي وضعت فيه الشرائح أفقيا، ومن النادر أن يكتب على ظهر الورقة (Verso) حيث تم وضع الشرائح رأسيا.(٩٤) وبهذا تختلف لفافة البردي (Papyrusroll) عن مادة الرق (Parchment) الذي يكتب عليه من الوجهين. ولهذا السبب لابد أن عدد مجلدات مكتبة الإسكندرية قد أخذ في التقلص بعد أن بدأت في استخدام الرقوق كمادة للكتابة بدلا من ورق البردى. ولم يقم الرق - الذي طور في عدة دول من بينها مصر - لم يقم بدور يذكر قبل القرن الثاني الميلادي، إلا أنه منذ هذا التاريخ ومابعده أخذ استعماله يعم بصورة مطردة.(٩٥) وكان استخدام الرق في البداية قاصرا على الرسائل والوثائق المهمة لكنه بمجيء القرن الرابع الميلادي كان الكثير من موجودات مكتبة الإسكندرية قد نقل على الجلود.(٩٦)

أما البردى فمع أنه لم يصمد أمام الرق في أوروبا إلا إلى نهاية القرن الرابع الميلادي فقد ظل يستخدم في بلاد العرب جنبا إلى جنب مع الرق وذلك حتى بدأت صناعة الورق بالانتشار في هذه البلاد منذ أواخر القرن الثامن الميلادي.(٩٧)

مكتبة الاسكندرية ومكتبة برجاموم (Pergamum)

لاجدال في أن مكتبة الإسكندرية كانت أهم مكتبة في العصور القديمة، لكنها ليست أقدمها. وقد كان لها علاقات من نوع ما مع بعض المكتبات التي وجدت قبلها أو عاصرتها. وقد سبق التنويه - عند الحديث عن تنمية مجموعات المكتبة - أنها كانت تستعير بعض الأعمال من مكتبات أثينا وتقوم بنسخها كما كانت تبقى تارة أخرى على أصول بعض الكتب المهمة لديها. ويمكن تسجيل جانب آخر من علاقات مكتبة الإسكندرية مع مكتبة مهمة وقديمة أخرى هى مكتبة أرسطو (Aristotle) (٣٨٤ - ٣٢١ ق . م.) الفيلسوف اليوناني الشهير مؤسس مدرسة الفلسفة البارزة المعروفة باللوقيوم (Lyceum) إذ يسود الاعتقاد بين المؤرخين الغربيين على نحو خاص أن أرسطو استطاع أن يكون مكتبة جمعها إما بالشراء أو عن طريق هدايا الكتب التي يهبها له تلاميذه ومحبوه.(٩٨) ورغم أن حجم هذه المكتبة غير معروف لنا على وجه الدقة إلا أنه من المرجح أنها تصل إلى بضع مئات من الكتب.(٩٩)

وطبقاً لأثينايوس (Athenaeus) فإن بطليموس الثاني (فيلادلفوس) قد اشترى بعضا من كتب تلك المكتبة وأضافها إلى مكتبة الاسكندرية.(١٠٠) ويؤيد هذا القول جونسون وهاريس في كتابهما (المكتبات في العالم الغربي) ويرجحان أن بعضا من كتب مكتبة أرسطو أو نسخا منها وصلت بطريقة أو أخرى إلى مكتبة الإسكندرية.(١٠١) ولسنا بصدد تحديد الأسلوب الذي اتبعه البطالمة في الحصول على تلك الكتب بقدر الإشارة إلى القيمة المهمة لهذه الإضافة، وذلك لعدة أسباب منها: أولا، أنه طبقا لاسترابون (Strabo) يمكن اعتبار أرسطو أول من جمع مكتبة في اليونان، ومن أجل ذلك دخلت هذه المكتبة التاريخ من أوسع أبوابه وبالتالي اعتبرت نشأتها بداية لتاريخ المكتبات في الغرب.(١٠٢) وثمة سبب آخر هو أن أهمية

(٩٤) فرانسيس روجرز، **قصة الكتابة والطباعة - من الصخرة المنقوشة إلى الصفحة المطبوعة**، ترجمة أحمد حسين الصاوي (القاهرة: مؤسسة فرانكلين، ١٩٦٩م)، ص ص ٤٧ - ٤٩.

(٩٥) بل، **الهيلينية في مصر**، ص ٢١.

(٩٦) العبادي، ص ٥٢.

(٩٧) الحلوجي، ص ص ٩٦ - ٩٧.

(٩٨) Johnson and Harris, p.43.

(٩٩) محمد ماهر حمادة، **المكتبات في العالم - تاريخها وتطورها حتى مطلع القرن العشرين** (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ١٩٨١م)، ص ص ٦٢ - ٦٤.

(١٠٠) Johnson and Harris, pp. 43-44.

(١٠١) Edwards, p. 14.

(١٠٢) Ollé, p. 21.

تلك المكتبة لاتكمن فقط في كونها مكتبة ضاربة في أعماق التاريخ ولا لكثرة كتبها ولا لاشتمالها على مواضيع متعددة، ولكن أيضا لكونها مكتبة أكاديمية أخذ منها الكثير من العبر فيما يتعلق بالحفظ وانتقال أوعية المعرفة من جيل إلى آخر.(١٠٣)

أما علاقة مكتبة الإسكندرية بمكتبة برجاموم فهى علاقة من نوع آخر. ومن المعلوم أن الأتاليين (Attalid)ـ شأنهم شأن البطالمة ـ تفردوا بالحكم في آسيا الصغرى بعد فترة من وفاة الإسكندر الأكبر وأصبحت برجاموم أو برجامون (Pergamon , Per- gamum) أو برغامة ـ كما تسمى أحيانا ـ عاصمة لهم. وقد أسس ملوك الأسرة الأتالية الحاكمة (At- talid dynasty) مكتبة برجاموم التي ازدهرت بشكل خاص في عهد الملك أمينوس الثاني (Eumenes II)، (١٩٧ ـ ١٥٩ ق . م.) الذي أوجد لهذه المكتبة مبنى جديدا ووفر لها الدعم والتشجيع حتى أصبحت بحق تلى مكتبة الإسكندرية من ناحية الأهمية.(١٠٤) ولعل الاهتمام المتنامي بشؤون المكتبة من قبل ملوك الأتاليين ـ خاصة أمينوس الثاني ـ يعكس حلمهم في أن تصبح مكتبة برجاموم في مصاف مكتبة الإسكندرية التي سبقت مكتبتهم بحوالي قرن من الزمان. أما ملوك البطالمة فلعلهم شعروا بهذه المنافسة ومن ثم قرروا التصدي لمكتبة برجاموم وذلك بإيقاف تصدير البردي ـ المادة الرئيسة للكتابة في ذلك الوقت ـ إلى مملكة برجاموم وذلك في محاولة منهم لتحجيم مكتبتها لئلا تنافس مكتبة الإسكندرية.(١٠٥)

وينكر بعض المؤرخين والباحثين أن تكون المنافسة سببا لحظر تصدير البردي إلى مملكة برجاموم وذلك بحجة أن هذه المكتبة الصغيرة التي تعتبر في رأيهم متخلفة حضاريا لايمكن لها أن تتبارى مع مملكة البطالمة ذات الحضارة العريقة.(١٠٦)

أما مكتبة برجاموم التي أثير حولها الجدل فتأسست بعد مكتبة الإسكندرية بحوالي قرن من الزمان(١٠٧)، وازدهرت لمدة تقارب قرنا ونصف القرن وبالتالي لايمكن لها أن تنافس مكتبة الإسكندرية العريقة التي ازدهرت ما يربو على أربعة قرون(١٠٨)، وبالنسبة لحظر تصدير البردى إلى الخارج فيعزون سببه إلى الطلب المتزايد عليه في الداخل وخاصة في زمن بطليموس السابع.(١٠٩) ويحسن بنا الإشارة إلى رواية أخرى ربما لعبت دوراً في حظر تصدير البردى إلى مكتبة برجاموم مفادها أن بطليموس الخامس اتهم ملك برجاموم أمينوس الثاني بإغراء أحد أشهر مكتبيي مكتبة الإسكندرية واسمه أرسطوفان البيزنطي (Aristophanes of Byzantium) الذي عمل في مكتبة الإسكندرية في الفترة من ١٩٧ ـ ١٥٨ ق . م. بالمجيء إلى مملكة برجاموم للعمل في مكتبتها، وأن أمر هذه الصفقة اكتشف قبل اتمامه مما أدى إلى سجن هذا المكتبي التعيس وإلى اتخاذ إجراءات انتقامية ضد مكتبة برجاموم تمثلت في حظر تصدير البردى اليها.(١١٠) ومهما كانت الأسباب الكامنة وراء حظر تصدير البردى إلى الخارج وهل هى أسباب داخلية أم غير ذلك، فإن هذا الفعل أفاد في تطوير مادة جديدة للكتابة عرفت باسم الرق (البرشمان Parchment) ولعبت مملكة برجاموم ومكتبتها دوراً كبيرا في تطويره.(١١١) ولفظ برشمان (Parchment) مشتق أساسا من اسم (Pergamum) وأصله في

(١٠٣) Johnson and Harris, p. 44.

(١٠٤) Jackson, pp. 17-18.

(١٠٥) Johnson and Harris, pp. 51-52

(١٠٦) حسين، ص ١٨.

(١٠٧) *Encyclopedia of Library and Information Science*, vol. 2.p. 400.

(١٠٨) Ollé, p. 21.

(١٠٩) حسين، ص ١٨.

(١١٠) دال، ص ١٩.

(١١١) Johnson and Harris, p.52.

اللاتينية (Pergamena) أو (Chart Pergamena).[١١٢] وقد أمكن الحصول على هذه المادة من المعالجة الطويلة لجلود الحيوانات أو بعض أنواعها وخاصة الصغيرة. وقد شكك بعض المؤرخين في رواية اختراع مملكة برجاموم للرق معتمدين في ذلك على أن الجلود المعالجة كانت تستخدم كمادة للكتابة في فلسطين ومصر قبل مئات السنين من وجود مملكة برجاموم ذاتها. [١١٣]

ومن أهم الصفات التي تميز الرق عن البردى:

١ ـ سهولة الكتابة عليه.

٢ ـ يمكن الكتابة عليه من الوجهين.

٣ ـ مرونته وطراوته مما يجعله غير قابل للكسر.

٤ ـ أكثر مقاومة لعوادي الزمن.

٥ ـ مقاومته للحريق.

٦ ـ سهولة المسح وإعادة الكتابة عليه من جديد.[١١٤]

٧ ـ صناعة الرق لم ترتبط بدولة معينة ـ كالبردى ـ وبالتالي لامجال لاحتكاره.

٨ ـ لايتطلب حيزا كبيرا للتخزين كالبردى.

٩ ـ أخيرا، يمكن اعتبار أهم مساوئه صعوبة تحضيره إضافة إلى غلاء ثمنه.

وعلى أية حال يبدو أن المنافسة بين مملكتي البطالمة وبرجاموم قد زالت بفعل التغيرات السياسية التي حصلت في كلا البلدين لاسيما بعد وصول كليوبترا (Cleopatra) إلى العرش البطلمي. كما أن عصر الازدهار في دولة البطالمة قد انتهى بسبب الخلافات الحادة التي بدأت تظهر بين حكام البطالمة المتأخرين وبشكل واضح بعد وفاة بطليموس السابع (Eueragetes II) في عام ١١٦ ق . م. والانقسام الذي نشأ بين أبنائه بسبب التكالب على الحكم إلى درجة أن أحدهم واسمه إسكندر الأول دس السم لأمه كليوبترا في محاولة للتخلص منها.[١١٥] ونتيجة لتلك الخلافات والانقسامات الشديدة بين أفراد الأسرة الحاكمة دخلت دولة البطالمة في دور الانحلال حتى أن بطليموس الحادي عشر (Auletes) لجأ إلى روما مستجديا حكامها ليعيدوا له عرشه مما أتاح لهؤلاء السيطرة على الأمور إلى حد أن الحكام البطالمة الذين خلفوا بطليموس الحادي عشر كانوا يحكمون مصر تحت إشراف روما ووصايتها.[١١٦]

ولم تكن الأوضاع السياسية في مملكة برجاموم أحسن حالا من مثيلتها في مصر حيث ساءت بشكل كبير بعد وفاة أتالوس الثاني (Attalus II) في عام ١٣٨ ق . م. واستمرت في التدهور بعد السيطرة الرومانية عليها في عام ١٣٣ ق . م.[١١٧] وبطبيعة الحال انعكس هذا الوضع على برجاموم نفسها، فلم تعد تحظى بنفس الرعاية التي كانت تجدها أثناء أوائل حكام الأتاليين الأقوياء، كما فقدت كثيرا من مجموعات كتبها نتيجة لاحتلال الرومان.[١١٨] أما الجزء المثير للجدل في علاقات الإسكندرية ببرجاموم فيتمثل في القصة التي أشار اليها المؤرخ بلوتارك (Plutarch) القائلة بأن ماركوس أنطونيوس (Mark

(١١٢) كلمة Parchment لفظ إنجليزي، يقابله Parchmin في الفرنسية، و Pergament في الالمانية، وفي الإيطالية Pergamina ، وجميع الاشتقاقات مأخوذة من الأصل الإغريقي Pergamene واللاتيني Pergamina أو Charta Pergamina ، وهذه الألفاظ مشتقة بدورها من اسم ملكة برجاموم Pergamum أو Pergamon أو Pergamene أو Pergamos كما تكتب أحيانا؛ أنظر: Diringer, pp. 170-171

(١١٣) روجرز، ص ١٠٧.

(١١٤) المسح وإعادة الكتابة من جديد تعتبر ميزة حسنة وخاصة في العصور الوسطى عندما ارتفعت أسعار الرق إلى درجة كبيرة، إلا أنه يمكن اعتبارها ايضا من المساوىء لانها تتيح فرصة التزوير في نص الوثيقة.

(١١٥) حسين، ص ص ٤١ ـ ٤٢.

(١١٦) حسين، ص ص ٤١ ـ ٤٢.

(١١٧) Johnson and Harris, p.52.

(١١٨) Johnson and Harris, p.52.

Anthony) الذي أصبح له علاقات خاصة مع كليوبترا ـ أهداها ٢٠٠ ألف مجلد من مكتبة برجاموم كتعويض لها عن مكتبة الإسكندرية التي يعتقد أنها احترقت في عام ٤٧ ق . م.[١١٩]

وفيما يتعلق بقضية التعويض أو هدية ماركوس انطونيوس إلى كليوبترا فإن هناك بعض التساؤلات الملحة التي يمكن أن تثار حول هذه القضية أهمها: أولا، مدى صدق هذه الرواية، وثانيها، يتعلق بالمكان الذي وضعت فيه تلك الكتب. وللإجابة على ذلك نقول إن هناك الكثير من الجدل المثار حول هذه القصة. فبعض المصادر التاريخية شككت كثيرا فيها بل واستبعدت[١٢٠] وقوعها، وبعض آخر من المصادر عول كثيرا على بعض المصادر القديمة مثل بلوتارك الذي ضمن روايته أن ماركوس انطونيوس أهدى لكليوبترا ٢٠٠ ألف لفافة مأخوذة من مكتبة برجاموم لتعويضها عن الخسارة التي نتجت عن احتراق مكتبة الإسكندرية[١٢١]، وهناك رواية ثالثة مختلفة وردت في بعض المصادر مفادها أن الامبراطور أغسطس (Augustus) قد أعاد جزءا من تلك الكتب أو كلها إلى مكتبة برجاموم.[١٢٢]

أما المكان الذي وضعت فيه تلك الكتب فهو موضوع خلاف بين المؤرخين أيضا، بعضهم يرى أن تلك الكتب وضعت في مكتبة السيرابيوم[١٢٣] وهذا هو الرأى الراجح على مايبدو الذي أشارت اليه أغلبية المصادر التاريخية. ولو صح هذا الرأى فلابد أن مكتبة السيرابيوم رفعت رصيدها إلى مايقارب ٣٠٠ ألف لفافة (مجلد).[١٢٤] أما الرأى الآخر فيتضمن أن تلك الهدية من الكتب قد وضعت في غرف خاصة في القصور الملكية في حى البروكيوم إلى أن تم تشييد معبد القيصريوم (Caesareum) أو السباستيوم (Sebasteum).[١٢٥]

مصير المكتبة

يقصد بمكتبة الاسكندرية ـ كما أسلفنا ـ المكتبة الرئيسة والمكتبة الفرعية. وبالنسبة للأولى فهناك الكثير من الدلائل التي تشير إلى أنها دمرت كليا أو جزئيا نتيجة للحريق الذي أضرمه يوليوس قيصر (Julius Caesar) في الأسطول المصري الراسي في الميناء القريب من حى البروكيوم حيث تقع المكتبة وذلك في عام ٤٧ ق . م.[١٢٦] فهذا الحريق أتى على دار الصناعة وماجاورها من المباني التي كان من بينها ـ حسب رواية بلوتارك ـ المكتبة الرئيسة. وقد نص بلوتارك في روايته تلك على أنه: «... لما أوشك أسطول «قيصر» أن يقع في أيدي أعدائه، اضطر إلى أن يدرأ الخطر بالحريق، وانتشرت النار من الترسانة البحرية ودمرت المكتبة الكبرى».[١٢٧] وقد تضاربت آراء الكتاب والمؤرخين القدماء فيما يتعلق بهذا الأمر. وممن أيد صحة وقوع الحريق سنكا (Seneca)، وديون كاسيوس (Dio Cassius)، أما الذين صمتوا ولم يذكروا شيئا عن الحادث فمنهم يوليوس قيصر نفسه واسترابون. والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو لو كان يوليوس قيصر قد تسبب فعلا في حريق المكتبة فهل كان حقيقة سيذكره في كتاباته؟ سؤال مهم يعتقد الكاتب أن من الصعوبة بمكان الإجابة عليه. أما استرابو ـ الذي تذكر بعض المصادر أنه

(١١٩) Ernest A.Savage, *The Story of Libraries and Book Collecting* *(New York: Burt Franklin, 1969), p.14.*

(١٢٠) Irwin, p.35;
وانظر أيضا: Jackson, p. 17; Ollé, p. 21

(١٢١) Edwards, p. 7.

(١٢٢) Johnson and Harris, p. 52.

(١٢٣) Edwards, p. 7.

(١٢٤) Diringer, p. 270.

(١٢٥) حسين، ص ٥١.

(١٢٦) دال، ص ١٨.

(١٢٧) نقلا عن العبادي، ص ٣٠.

قضى بالمكتبة ٢٠ عاما وبفضل ماكتبه وصل الينا الكثير من التفاصيل عن تنظيمها ـ فقد أغفل بشكل تام ذكر هذا الحدث في الآثار التي وصلت الينا.(١٢٨) ويعلل استاكي (Staquet) هذا الصمت بأنه جاء بناء على نصيحة والي مصر إذ ذاك أيليوس جالوس (Aelius Gallus)، الذي رجا استرابون ألا يذكر في تاريخه شيئا يمكن أن يسيىء إلى مولاه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه يسود الاعتقاد أنه لم يكن من اليسير في روما أيام أغسطس أن يكتب استرابون عن حادث في ذكره إثارة لألم الامبراطور.(١٢٩)

ومن الملاحظ أن للرومان منزلة مهمة في التاريخ الغربي بشكل عام ويحظى يوليوس قيصر بشكل خاص في ذلك بشيء كثير من الاحترام والتقديس. يقول العبادي بهذا الشأن: «.. ونعرف أن شخصية يوليوس قيصر تحتل مكانة فريدة وتحوطها هالة ذات طابع أسطوري، قد استقرت في العقل الغربي على مر العصور ومن الدارسين من لم يخلع عنه هذه القدسية القيصرية (Divus Juluin) وإن اجتهد، ولذلك فهم يتحرجون من القول بأن قيصر ـ حتى على غير قصد منه ـ قد تسبب في تدمير واحد من أكبر معالم الحضارة مثل مكتبة الإسكندرية ويحتجون في ذلك بأن صمت قيصر أبلغ دليل على عدم حدوثه».(١٣٠)

ويعتمد مؤرخو المكتبات المحدثون على كتابات الأوائل ويشيرون إلى الحريق وإن كان بعضهم يقلل من أهمية هذه الفعلة، أو يحاول إيجاد تبريرات قد لاتكون مقنعة بما فيه الكفاية. وعلى سبيل المثال، يعترف إدوارد إدواردز بوقوع الحريق وأنه أتى على مجموعات كتب البروكيوم إلا أنه يعزو السبب في ذلك إلى ما أسماه بإهمال أو طيش الجنود.(١٣١) أما جونسون وهاريس في كتابهما (تاريخ المكتبات في العالم الغربي) فيوردان القصة ويذكران أن أساسها المؤرخ ديوكاسيوس ويشيران إلى أنه إذا كان ثمة كتب قد احترقت في الحادث فلابد أنها كتب كانت مخزونة في أحد المستودعات في الميناءوليست المكتبة نفسها.(١٣٢) ويشكك سيدني جاكسون في كتابه (المكتبات وفن المكتبات في الغرب) أن تكون النار قد طالت المكتبة نفسها لبعدها عن مكان اندلاع الحريق.(١٣٣) أما الموسوعة الأمريكية الدولية فتشير إلى أن الجزء الرئيس من مكتبة البروكيوم قد أتلف في الحريق الذي نشب خلال حصار يوليوس قيصر للإسكندرية في عام ٤٧ ق. م.(١٣٤)

وماهو أقرب للصواب ـ في رأى الكاتب ـ أن مكتبة البروكيوم قد طالها الحريق، ولكن يبدو أن التدمير لم يكن كاملا. وبقيت المؤسسات العلمية والمكتبات في الإسكندرية تؤدي عملها في عهد الرومان ـ ولكن بدرجة أقل عما كانت عليه خلال حكم البطالمة ـ حتى حلول القرنين الثالث والرابع حيث حل الدمار الشامل بحى البروكيوم. ولعل عهد الإمبراطور الروماني كراكلا (٢١١ ـ ٢١٧م) كان بداية عهود الشؤم على الاسكندرية. فلقد قتل هذا الامبراطور كثيرا من سكانها وهدم الكثير من المباني، وألغى مكافآت وامتيازات علماء الموسيوم وعاملهم بقسوة وطرد الأجانب منهم.(١٣٥) ولم يكن عهد أورليان Aurelian

(١٢٨) *Encyclopedia of Library and Information Science*, vol. 1, p. 403.

(١٢٩) حسين، ص ٤٥: أما المصدر الذي استقى منه معلوماته هذه فهو:
J.Staquet, "Ceasar à Alexandrie. L'Incendie de La Bibliotheque" (Extrait de La revue "*Nova et vetera*" April - Juin 1928), p. 168.

(١٣٠) العبادي، ص ٢٧.

(١٣١) Edwards, p. 7.

(١٣٢) Johnson and Harris, p. 50.

(١٣٣) Jackson, p. 16.

(١٣٤) *The Encyclopedia Americana*, vol. 1, p. 544.

(١٣٥) العبادي، ص ٣٥.

(٢٧٠ - ٢٧٥م) بأحسن حالا من عهد كراكلا. فعندما أتى لقمع ثورة الإسكندرية في عام ٢٧٣م أحرق جزءا كبيرا من المدينة وحظى حى البروكيوم الحصين بنصيب وافر من هذا التدمير.(١٣٦) ولقد كان ذلك التدمير من القساوة إلى درجة أن كثيرا من علماء الموسيون فروا إلى خارج البلاد والبقية الباقية لجأوا إلى معبد السيرابيوم.(١٣٧) وثالثة الأثافي في مسلسل التدمير تلك الفتن والاضطرابات التي نتجت عن المنازعات الدينية التي كانت بداياتها الاضطهاد ضد المسيحيين على يد الامبراطور دقلديانوس الذي مالبث أن تحول ضد الوثنيين بعد أن تمكنت المسيحية وقويت شوكتها في مصر. ففي سنة ٣٩١م قام البطريق ثيوفيلوس (Theophilus) بهدم معبد السيرابيوم أحد المعاقل الرئيسة للوثنية في الإسكندرية. ولقد أكمل رسالة اورليان الامبراطور جستنيان (٥٢٧ - ٥٦٥م) وذلك عندما أمر بإغلاق جميع المدارس الوثنية.

أما مكتبة السيرابيوم فمن المعروف أنها ازدادت أهميتها على مر السنين ولاسيما بعد اختفاء شقيقتها الكبرى الموسيون. ولاشك أن وجود الأولى في معبد السيرابيوم الحصين قد كفل لها - ولو مؤقتا - شيئا من الحماية وذلك لسببين أولهما، أن معبد السيرابيوم أهم معبد وثنى مما أضفى عليه الكثير من الهيبة والاحترام، وثانيا، أنه عبارة عن قلعة حصينة قوية بنى على ربوة مرتفعة مما أعطاه أهمية استراتيجية ضد أى هجوم.(١٣٨) لكن يبدو أن بقاء معبد السيرابيوم كمعقل أخير للوثنية وللفكر والثقافة الإغريقية لم يستمر طويلا بعد غياب الموسيون. وبطبيعة الحال كان مصير مكتبة السيرابيوم مرتبطاً بمصير المعبد ذاته. وقد سبقت الإشارة إلى أن هذا المعبد كان يحظى بالكثير من الهيبة والتقدير خلال العهود الوثنية، لكن هذا بدأ يزول شيئا فشيئا مع انتشار الديانة الجديدة (المسيحية) حتى فقدت المعابد الوثنية احترامها وقدسيتها بعد ما أصبح الدين المسيحي الدين الرسمي للبلاد. وكنتيجة لذلك أصبح أنصار الديانة الجديدة - الذين كانوا معتدلين ومتسامحين في بداية أمرهم - يضطهدون الوثنيين. وقد بلغت حملات التنكيل والاضطهاد ذروتها في عهد الامبراطور الروماني ثيودوسيوس الأول (Theodosius I)، (٣٧٨ - ٣٩٥م) عندما قام أسقف الاسكندرية ثيوفلس (٣٨٥ - ٤١٢م) - بعد أن استصدر أمرا من الامبراطور - بهدم معبد السيرابيوم في عام ٣٩١م، ومن ثم تحويله إلى كنيسة.(١٣٩) والسؤال المهم الآن هو هل مكتبة السيرابيوم - وهى جزء من المعبد - قد دمرت مع المعبد أم لا ؟ وللإجابة على هذا نقول إن هناك بعض الغموض يكتنف هذه الحادثة، ولعل هذا هو السبب في اختلاف المؤرخين حول مصير هذه المكتبة، فبعضهم يعتقد أن تدمير المعبد يعني أيضا نهاية المكتبة،(١٤٠) وآخرون يتبنون وجهة نظر مغايرة تماما، ومن تلك الآراء على سبيل المثال ماذكره أحمد حسين في كتابه (مكتبة الإسكندرية في العالم القديم) استنادا على نوريسون (Nourisson) من أن المكتبة نقلت إلى روما أو القسطنطينية.(١٤١) وهناك رواية ثالثة تشير إلى احتمال إحراقها على يد الامبراطور الروماني جوفيان (Jovianus) (٣٦٣ - ٣٦٤م).(١٤٢) ويزعم سيدني جاكسون أن الكثير من كتب المكتبة ربما أمكن إنقاذها إلا أنه يستدرك قائلا - طبقا لرواية أورسيوس (Orosius) - إن المكتبة لم تكن موجودة في عام ٤١٦م.(١٤٣)

(١٣٦) Johnson and Harris, p. 50.

(١٣٧) العبادي، ص ٣٦.

(١٣٨) العبادي، ص ٣٨.

(١٣٩) العبادي، ص ص ٣٨ - ٣٩.

(١٤٠) Irwin, p.19.

وانظر ايضا: دال، ص ١٨؛ Ollé p.21 .

(١٤١) حسين، ص ٦٥؛ وانظر ايضا: Jackson, p. 17.

(١٤٢) حسين، ص ٦٥.

(١٤٣) Jackson, p. 17.

وسواء دمرت المكتبة مع المعبد، أو نقلت إلى القسطنطينية، أو أحرقها جوفيان، فالنتيجة واحدة وهى أنه في عام ٣٩١م لم يعد للمكتبة وجود.[١٤٤]

المسلمون وحريق مكتبة الإسكندرية

تناول موضوع نهاية هذه المكتبة الكثير من الكتاب والباحثين لا لأنها أهم مكتبة في العالم القديم فحسب، بل ربما أيضا للظروف والملابسات التي أحاطت بتلك النهاية المؤسفة. ولقد تحدثنا بشكل مفصل حول مصير المكتبة بجزئيها الرئيس والفرعي إلا أن هذا البحث سيظل غير مكتمل مالم يتطرق إلى أمر مهم يتعلق بهذه المكتبة وهو موضوع التهمة التي وجهت إلى المسلمين والقائلة بأنهم أحرقوا هذه المكتبة عندما كان عمرو بن العاص واليا على مصر من قبل الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه.

وبداية، هناك اختلاف بين المؤرخين فيمن أورد هذه التهمة أولا، فيرى مؤرخون أمثال حسن إبراهيم حسن في كتابه (تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي)[١٤٥] وأحمد شلبي في كتابه (موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية)[١٤٦] أن أول من نسب الحريق إلى عمرو بن العاص هو المؤرخ عبد اللطيف البغدادي في كتابه (الإفادة والاعتبار).[١٤٧] ولايرى هذا الرأى ألفرد بتلر (Alfred Butler) في كتابه (فتح العرب لمصر) الذي يعتقد أن أول من أورد قصة الحريق هذه هو أبو الفرج الملطي المعروف بابن العبري.[١٤٨] ولعل أول من أورد قصة حريق المكتبة على نحو أوفى هو القفطي في كتابه (تاريخ الحكماء) وهذا ماذهب اليه محمد أحمد حسين ومصطفى العبادي في كتابيهما (مكتبة الإسكندرية في العالم القديم)[١٤٩]، و(مكتبة الإسكندرية القديمة).[١٥٠]

ومنذ أورد أبو الحسن على بن يوسف القفطي (٥٦٨ ـ ٦٤٦هـ / ١١٧٢ ـ ١٢٤٨م) تلك الرواية تداولها المؤرخون العرب مثل ابن العبري وأبى الفداء والمقريزي.[١٥١] وعلى أية حال فحتى تلك المصادر التي أوردت قصة الحريق كان ذكرها لها عبارة عن إشارة عابرة. وعلى سبيل المثال رواية عبد اللطيف البغدادي (١١٦٠ ـ ١٢٣١م) وهو طبيب ومؤرخ عرف بسعة علمه ـ رغم أن روايته فيما يتعلق بالمكتبة غير دقيقة تماما ـ قد أتت عرضا وقد نص في تلك الرواية المثيرة للجدل على مايلي: «ورأيت أيضا حول عمود السواري من هذه الأعمدة بقايا صالحة بعضها صحيح وبعضها مكسور ويظهر من حالها أنها كانت مسقوفة والأعمدة تحمل السقف وعمود السواري عليه قبة هو حاملها، وأرى أنه الرواق الذي كان يدرس فيه أرسطوطاليس وشيعته من بعده، وأنه

(١٤٤) Irwin pp. 35-56. ؛ وأنظر ايضا: الحلوجي، ص ٢٤.

(١٤٥) حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ط ٧ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤م)، م١، ص ٢٤٢.

(١٤٦) أحمد شلبي، **موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية**، ط ٧ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٦م)، م٥، ص ص ٤٢ ـ ٤٦.

(١٤٧) عبد اللطيف البغدادي، موفق الدين عبد اللطيف بن يوسف بن محمد بن يوسف بن محمد بن على، **الإفادة والاعتبار في الامور المشاهدة والحوداث المعاينة بارض مصر** (القاهرة: مطبعة المجلة الجديدة، ١٩٢٥م)، ص ص ٤١ ـ ٤٢.

(١٤٨) هو جريجوريوس بن هارون أبو الفرج الملطي، ارمني نصراني سمى بابن العبري لأن والده كان طبيبا يهوديا قبل أن يتحول إلى المسيحية، وهو من مؤرخي القرن السابع الهجري ـ الثالث عشر الميلادي.

(١٤٩) حسين، ص ٦٩.

(١٥٠) العبادي، ص ٤٨.

(١٥١) يذكر مصطفى العبادي في كتابه المشار إليه سابقا (ص ٥٠) انه كان يظن أن ابن العبري أقدم مصدر لقصة الحريق وتحميل العرب هذه المسؤولية، وساعد نسبه اليهودي وتحوله للمسيحية في تعزيز هذا الشعور، إلا ان ورود القصة على نحو اوفى في نص اكثر قدما ـ يقصد ما أورده القفطي في تاريخ الحكماء ـ قد أزال عن ابن العبري هذه المسؤولية.

دار العلم التي بناها الإسكندر حين بنى مدينته، **وفيها كانت خزانة الكتب التي أحرقها عمرو بن العاص باذن عمر رضى الله عنه».**(١٥٢)

وقبل الرد على موضوع تهمة إحراق عمرو بن العاص للمكتبة لابد من التنبيه إلى أن هذه الإشارة العابرة للحريق في نص البغدادي قد تضمنت بعض المغالطات الكبيرة، وهي:

أولا، أن أرسطو لم ير الاسكندرية قط لأنه توفي في عام ٣٢١ ق . م. أثناء تأسيسها الذي استغرق حوالي ٨٠ عاما ـ كما أسلفنا ـ ويبدو أن الأمر التبس على البغدادي فخلط بين مدرسة أرسطو المعروفة باللوقيوم (Lyceum) في أثينا وبين الموسيون في الإسكندرية، وكلاهما ذو أروقة معمدة.(١٥٣)

ثانيا، أن الإسكندر الأكبر لم يبن دارا للعلم في الإسكندرية، بل إن بناء الإسكندرية نفسها لم يكن قد تقدم كثيرا عندما توفى الإسكندر في سنة ٣٢٣ ق . م، ولكنه اكتمل في عهد بطليموس الثاني.(١٥٤) أما الموسيون فقد أُنشيء في فترة البطالمة.

وهكذا يتضح أن رواية عبد اللطيف التي استشهد بها بعض المؤرخين المسلمين والغربيين تفتقر في جوهرها إلى الصحة، ويعتقد أن أول وأوفى نص للقصة ورد في المصادر العربية هو نص القفطي في كتابه (تاريخ الحكماء) الذي ذكر فيه القصة عرضا وذلك في معرض تعريفه بيحى النحوي.(١٥٥) وتتلخص الرواية في أنه كان وقت الفتح رجل اكتسب شهرة طيبة عند المسلمين ويعرف بيحيى النحوي (John Philoponus) وهو أسقف قبطي من الإسكندرية يعقوبي المذهب رجع عما يعتقده في التثليث فاجتمع اليه الأساقفة بمصر في محاولة لثنيه فرفض فخلعوه من منزلته وعاش حتى الفتح الإسلامي وعرف عمرو بمكانته وقربه، وتمضي القصة قائلة أن يحيى دخل على عمرو يوما وقال له: «إنك قد أحطت بحواصل الإسكندرية وختمت على كل الأصناف الموجودة بها. فأما مالك به انتفاع فلا أعارضك فيه ومالا انتفاع لك به فنحن أولى به. فقال له عمرو: وما الذي تحتاج اليه؟ قال: كتب الحكمة في خزائن الملوكية فقال له عمرو: لا يمكنني أن آمر فيها إلا بعد استئذان أمير المؤمنين عمر وعرفه بقول يحيى، فورد عليه كتاب عمر يقول فيه: وأما الكتب التي ذكرتها فان كان فيها ما يوافق كتاب الله ففي كتاب الله عنه غنى، وإن كان فيها مايخالف كتاب الله، فلا حاجة اليه، فتعهد باعدامها، فشرع عمرو بن العاص في تفرقتها على حمامات الإسكندرية وإحراقها في مواقدها، فاستنفدت في ستة أشهر، فاسمع ماجرى وأعجب!»(١٥٦) وتذكر بعض المصادر التاريخية أن عدد الحمامات في الاسكندرية في ذلك الوقت بلغ حوالي أربعة آلاف حمام.(١٥٧)

تلكم هي رواية القفطي التي عول عليها الكثير من المؤرخين الذين أتوا من بعده. أما بالنسبة للتهمة ذاتها فقد تناولها الكثير من الدارسين من غربيين وغيرهم بين مؤيد ومعارض. ويميل كثير من الكتاب الغربيين بشكل عام إلى تصديقها وذلك لأسباب ـ لسنا الآن بصدد ذكرها ـ زاعمين أن هذا التوجه المتزمت يتفق وروح الإسلام من ناحية، ولكون راويها بداية أحد المسلمين من ناحية أخرى. ومن بين من تناول هذا الأمر من مؤرخي المكتبات الغربيين الذين يميلون إلى تصديقها جونسون وهاريس في كتابهما (تاريخ المكتبات في العالم الغربي)(١٥٨)، وهذا ماذهب إليه أيضا المؤرخ الإنجليزي المعروف إدوارد

(١٥٢) البغدادي، ص ص ٤١ ـ ٤٢.
(١٥٣) العبادي، ص ١٤٧.
(١٥٤) عبد الحكيم، ص ٩٨.
(١٥٥) العبادي، ص ٤٨.
(١٥٦) العبادي، ص ٤٩.
(١٥٧) حسن، ص ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.
(١٥٨) Johnson and Harris, p. 50.

ادواردز في كتابه (Libraries and Founders of Libraries).[١٥٩] وعلى النقيض من هؤلاء هناك من درسها من الغربيين بعناية وتجرد ولم يصدقوها ومن بينهم المستشرق والمؤرخ البريطاني المشهور ادوارد جيبون (Edward Gibbon) في كتابه (اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها).[١٦٠] ولعل أهم من درس هذه الرواية بتجرد وعمق وتصدي لها المؤرخ البريطاني المعروف ألفرد بتلر (Alfred Butler) الذي نقدها في فصل كامل من كتابه (فتح العرب لمصر)[١٦١]، ولعل تلك الدراسة الجيدة من أبلغ الردود على من صدق تلك الرواية وخاصة من الغربيين. كما أن بحث المستشرق المعروف الأستاذ كازانوفا الذي تلاه أمام أكاديمية الآثار والآداب في باريس في ٢٨ مارس ١٩٢٣م الذي فند فيه هذه القصة هو الآخر من خير الردود وأتمها.[١٦٢] أما الموسوعة الدولية للمكتبات التي تصدرها جمعية المكتبات الأمريكية (ALA) فتشير إلى فاجعة الحريق الذي أصاب حي البروكيوم ومعه المكتبة في عام ٤٧ ق. م. خلال غزو يوليوس قيصر، كما تؤكد التدمير الذي حصل في نهاية القرن الرابع الميلادي الناتج عن النزاع الطائفي بين المسيحيين أنفسهم من ناحية وبينهم والوثنيين من ناحية أخرى، وتخلص الموسوعة إلى القول بأنه لم يبق للمسلمين الفاتحين في منتصف القرن السابع من هذه المكتبة مايدمروه.[١٦٣]

الرد على التهمة

أولا: تمحورت قصة الحريق هذه حول شخصية يوحنا النحوي وهذا القس ـ كما يذكر ألفرد بتلر ـ كان يقوم بالكتابة من سنة ٥٤٠م إن لم يكن قبل فترة الإمبراطور جستنيان (Justinian) في عام ٥٢٧م، وإذا صح ماذهب اليه بتلر فمعنى ذلك أنه عند افتتاح المسلمين لمصر سنة ٦٤٢م فإن عمره عندئذ يصبح حوالي ١٢٠ سنة وهذا شيء يكاد يكون مستحيلا، ولهذا السبب فلابد أنه توفى قبل ٣٠ أو ٤٠ سنة قبل الفتح الإسلامي لمصر، وهذا هو رأى ألفرد بتلر[١٦٤]، ولو صح هذا الاستنتاج فان رواية الحريق هذه تنهدم من أساسها.

ثانيا: أن المؤرخين الذين عاشوا قبل فترة الفتح الإسلامي لم يتطرقوا إلى ذكر مكتبة الإسكندرية ومنهم روفينوس (Rufinus)، وافتينوس (Aphthonius)، وأورسيوس (Orsius) وهؤلاء أشاروا إلى الصراع العنيف بين الوثنيين والمسيحيين وإلى هدم معبد السرابيوم إلا أنهم لم يضمّنوا كتاباتهم شيئا عن مكتبة الإسكندرية طيلة القرنين الخامس والسادس الميلاديين والتي لو كانت قائمة آنذاك لما أغفلوا ذكرها.[١٦٥]

ثالثا: لم يرد ذكر المكتبة في كتابات المؤرخين الذين عاشوا تلك الفترة، فلم يشر اليها على سبيل المثال في كتابات يوحنا النيقوسي (John Nikiou)، الذي كان يكتب في أواخر القرن السابع للميلاد، وذكر تفصيلات دقيقة عن الفتح الإسلامي لمصر، ولم يتطرق من قريب أو بعيد إلى حريق المكتبة.[١٦٦] بل إن المؤرخين حنا مسكوس (John Moschus)، وسوفرونيوس (Sophronius) زارا مصر وتحدثا عن المكتبات الخاصة بالإسكندرية ولم يوردا ذكرا لمكتبة

(١٥٩) Edwards, p. 8.

(١٦٠) Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire* (London: Dent, 1969), vol. 5, pp. 343-350.

(١٦١) Alfred J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the last thirty Years of the Roman Dominion*, P.M. Fraser (ed.) 2nd ed. (Oxford: The Clarendon Press, 1978), pp. 401-426.

(١٦٢) صروف، ص ١٠.

(١٦٣) *World Encyclopedia of Library and Information Science*, p. 32.

(١٦٤) Butler, pp. 405-406.

(١٦٥) حسين، ص ٧٣.

(١٦٦) حسين، ص ٧٢.

الإسكندرية مما يدل على عدم وجودها في ذلك الوقت.(١٦٧)

رابعا : لم يذكر قصة الحريق هذه أئمة المؤرخين المسلمين كالطبري وأبى المحاسن والكندي، والسيوطي، والواقدي، والبلاذري، واليعقوبي، وابن الأثير، وابن خلدون، وابن عبد الحكم وإنما ظهرت بعدما يزيد على نصف قرن من وقوعها المزعوم أى في القرن الثالث عشر الميلادي عندما أتى البغدادي والقفطي وابن العبري، فلماذا الصمت الطويل طيلة خمسة قرون ونصف؟! هذا الأمر يلقى بظلال كثيفة من الشك على الرواية من أساسها.

خامسا : لابد أن قصة الحريق المزعومة قصد بها إما:

١ ـ مكتبة الموسيون أو البروكيوم وهى المكتبة الرئيسة التي أسست في حى البروكيوم، وهذه احترقت في عام ٤٧ ق . م. وفي روايات أخرى عام ٤٨ ق . م. عندما أحرق يوليوس قيصر الأسطول المصري ومعه جزء من الحى المذكور بما فيه المكتبة ـ كما نوه اليه في حينه.

٢ ـ أو أنه قصد بها مكتبة السيرابيوم وهي المكتبة الفرعية التي أنشئت في معبد سيرابيس بعد خمسين سنة من قيام الأولى، وهذه أيضا قد أصابها الدمار لاحتراقها على يد الامبراطور أوفيان، أو أنها نقلت إلى روما أو القسطنطينية أو أنها انتهت بانتهاء معبد السيرابيوم في عام ٣٩١ ق . م. في فترة الامبراطور ثيودوسيوس، وكل هذه الروايات قد تم التنويه عنها في حينه. ولو سلمنا جدلا أن بعضا من كتب تلك المكتبة قد نجا من تلك الكوارث والمحن فلابد أنه لحقها الدمار والضياع خلال فترة القرنين ونصف القرن التي سبقت دخول المسلمين مصر.

سادسا : لو أن المكتبة موجودة ابان الفتح الإسلامي ـ كما ذكر حسن ابراهيم حسن ـ لكان في الإمكان إنقاذها ـ بنقلها مثلاً ـ خلال الهدنة التي استمرت ١١ شهرا خاصة وأن الاتفاقية مع المسلمين تجيز لأهل البلاد المفتوحة نقل مايريدون.(١٦٨)

سابعا : القول بأن عمرو بن العاص فرق كتب المكتبة على حمامات الإسكندرية وعددها أربعة آلاف، قول مثير للسخرية ومرفوض من عدة نواحي:

١ ـ أن عمرو بن العاص من الرجال المشهود لهم بالدهاء والعبقرية، وإذا كان فعلا قد عقد العزم على التخلص من تلك الكتب فلا يمكن أن تكون فكرة إحراقها دفعة واحدة غائبة عن ذهنه، ذلك أن فترة الستة أشهر التي حددتها الرواية كمدة لاحتراق الكتب كفيلة بتسرب الكثير من الكتب وبالتالي انتفاء الهدف الديني (المزعوم) لاحراقها ـ إذا كان ثمة هدف.

٢ ـ أما إذا كان الهدف من تفريق الكتب على حمامات الإسكندرية الانتفاع منها كوقود لتلك الحمامات، فإن هذا السبب أوهى من سابقه وغير منطقي أيضا لأنه لو كان صحيحا فلابد أن نتذكر أن أغلبية كتب المكتبة مكتوبة على الجلود ـ كما نوه اليه في حينه ـ وهذه المادة لاتصلح للوقود. ولن تجعلها أوامر الخليفة عمر تحترق ـ على حد تعبير بتلر.(١٦٩)

ثامنا : إن تعاليم الدين الإسلامي تخالف الرواية من أساسها وتهدف إلى عدم التعرض لكتب أهل الكتاب وغيرها، لأنه يجوز أن ينتفع منها المسلمون.

(١٦٧) حسين، ص ٧٢.

(١٦٨) حسن، ص ٢٤٦.

(١٦٩) Butler, pp. 404-405.

تاسعا : لعل أحد أسباب الحاق تهمة إحراق مكتبة الإسكندرية بالمسلمين ذر الرماد في العيون وذلك لإبعاد الأنظار عما ارتكبه الصليبيون من جرائم حرق الكتب والمكتبات في شرق العالم الإسلامي وغربه على حد سواء. ففي الشرق ـ وبعد ست سنوات من الحصار تمكن الصليبيون من دخول طرابلس (الشام) عنوة في عام ١٠٠٩م (حوالي ٥٠٣هـ) خلال الحملة الصليبية الأولى وقضوا ـ ضمن ماقضوا ـ على مكتبة بنى عمار العامة التي تذكر بعض الروايات أن عدد كتبها يصل إلى ٣ ملايين مجلد. [١٧٠] وقد اعترف بهذا التدمير بعض المستشرقين والكتاب الغربيين أمثال جيبون، وتومسون، وشوشري.[١٧١]

أما صليبيو الأندلس فيبدو أنهم يضمرون كراهية متزايدة للكتب الإسلامية بالذات، ومرجع ذلك وصولهم إلى قناعة مفادها أنه من أجل اجتثاث جذور الإسلام والمسلمين من بلاد الأندلس فإنه لابد من القضاء نهائيا على زادهم الروحي والثقافي المتمثل في القرآن وبقية تراثهم المكتوب مما جعل الساسة ورجال الدين يحرقون الكتب في الساحات العامة في مدن الأندلس كغرناطة وأشبيلية وغيرهما. وكمثال على ذلك ماقام به الكاردينال كسيمينس عندما أمر بتجميع الكتب العربية ومن ثم إحراقها في ميدان باب الرحلة (Bib Rambla) في مدينة غرناطة في عام ١٥١١م.[١٧٢]

وأخيرا يجب التنويه إلى أن المؤرخ جرجي زيدان في كتابه (تاريخ مصر الحديث) قد عالج هذه القضية ووصل إلى قناعة مفادها أن المسلمين لادور لهم في إحراق مكتبة الإسكندرية. يقول زيدان بالحرف : «.. وربما كان الأقرب إلى الصواب أن هذه المكتبة ومكتبة أخرى كانت في الإسكندرية قبلها ذهبتا فريسة النار وأيدي الأشرار على عهد البطالسة ومن جاء بعدهم من الروم أثناء الحروب الأهلية، ولم يبق منها شيء إلى الفتوح الإسلامية والله أعلم».[١٧٣] إلا أنه تراجع فيما بعد عن تلك الآراء وأيد الفكرة المضادة القائلة بأن عمرو بن العاص أحرق المكتبة بناء على أمر عمر ابن الخطاب وذلك في كتابه (تاريخ التمدن الإسلامي) بحجة أنه عرض له بمطالعاته المتواصلة في تاريخ الإسلام والتمدن الإسلامي ترجيح هذا الرأى لستة أسباب ذكرها زاعما أن في هذا إجلاء للحقيقة[١٧٤] أما تلكم الأسباب فهى :

أولا، زعم أن لدى العرب رغبة في صدر الإسلام في محو كل كتاب غير القرآن. ثانيا، يرجح أن رواية الحريق قد نقلت أساسا عن القفطي وهو مؤرخ مسلم موثوق راجح في عقله غزير في علمه. ثالثا، ورود بعض الأخبار عن إحراق المسلمين لمكتبات في فارس وغيرها. رابعا، شيوع إحراق المكتبات في ذلك الوقت فكان أهل كل شيعة أو ملة يحرقون كتب غيرها تشفيا من عدو أو نكاية فيه. خامسا، أن أصحاب الأديان في تلك العصور كانوا يعدون هدم المعابد القديمة وإحراق كتب أصحابها من قبيل السعى في تأييد الأديان الجديدة. سادسا، أن في التاريخ الإسلامي ذكر لبعض الأئمة الذين أحرقوا كتبهم من تلقاء أنفسهم.

وهكذا يخلص قائلا (فيرجح مما تقدم أن العرب أحرقوا ماعثروا عليه من كتب العلم القديمة في الصدر الأول تأييدا للإسلام، فلما تأيد سلطانهم واشتغلوا بالعلوم عوضوا على العالم أضعاف ما أحرقوه).

(١٧٠) جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، (د.م.د.ن.د.ت)، ج ٣، ص ٥٠.

(١٧١) حمادة، ص ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(١٧٢) محمد ماهر حمادة، «الكتب والمكتبات في الاندلس»، **مجلة كلية العلوم الاجتماعية ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية**، ع٦، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص ص ٣٦٠ ـ ٣٦١.

(١٧٣) جرجي زيدان، **تاريخ مصر الحديث**، (مصر: مطبعة المقتطف، ١٣٠٦هـ)، ج ١، ص ١١.

(١٧٤) زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، ص ص ٤٤ ـ ٥١.

ويرفض على شلش تلك الأسباب لأنها لاتتصل بصلب الموضوع من حيث الظروف التاريخية الخاصة بمكتبة الإسكندرية وتطوراتها، ورواية القفطي والملطي، إلى جانب أن الأسباب المشار اليها تعميمية وتبريرية من ناحية، وظنية من ناحية أخرى.(١٧٥) ويعتقد الكاتب أن تعاليم الإسلام تخالف هذه الرواية وتقضي بعدم التعرض لكتب أهل الكتاب وكذا الكتب النافعة لأنه يجوز أن ينتفع بها المسلمون. وأما الاعتقاد بأن حرق الكتب تقليد لدى المسلمين فهذا ليس صحيحا جملة وتفصيلا وإلا لما سمحوا لأهل الذمة بالمحافظة على كتبهم.

وفي النهاية يمكن ان نتعرض بإيجاز إلى رأى كاتب آخر هو عباس محمود العقاد، وهو رأى في نظر الكاتب مهم لعدة أسباب منها :

١ ـ أن فيه ردا قويا على التهمة وهو بهذا يشارك المستشرقين ولايقل رأيه عن آراء المنصفين منهم ممن تناولوا هذه القضية.

٢ ـ أن العقاد خلص إلى هذا الاستنتاج بعد تحليل علمي دقيق لشخصية عمر ولثقافته على نحو خاص.

٣ ـ أورد بعض العوامل المهمة التي قد تكون وراء الأسباب التي أدت إلى ظهور قصة الحريق بعد حوالي ستة قرون من وقوعها. ولقد ورد رأى العقاد هذا في (عبقرية عمر) وتحديدا في موضوع ثقافة عمر وموقفه من الثقافات في زمنه.(١٧٦)

يبدأ الكاتب باستعراض آراء نخبة ممتازة من المؤرخين الأوروبيين الذين لايمكن أن يتهموا بالتشيع للمسلمين، كما أن هؤلاء جميعا من الثقات ومنهم إدوارد جيبون، وألفرد تبلر، وكازانوفا جميعهم أنكروا قصة موضوع إحراق المكتبة وجميعهم أوردوا الدلائل القاطعة لدحضها. ثم يستعرض أسباب ظهور القصة في القرن السادس بالذات، ويرى أن تلفيق قصة من هذا النوع يستلزم عناصر شتى لم تجتمع كلها في وقت واحد قبل القرن السادس الهجري. ومن تلك العناصر أن يكون الملفق عليما بالأقوال والأحوال التي أثرت عن عمر بن الخطاب، ولم تكن تلك الأقوال والأحوال معلومة مستفيضة الخبر بين المسلمين أنفسهم في ذلك الوقت ناهيك عن المسيحيين أو الإسرائيليين. وإنما علمت تلك بشكل مستفيض بعد تدوين السير وجمع المتفرقات.(١٧٧)

وثمة شيء آخر من مستلزمات التلفيق وهو أن يكون الملفق عارفا بما في هذه التهمة من المعابة شاعرا بما فيها من الاعتساف والغرابة، ولم يكن هذا مفهوما أيام فتح الإسكندرية بين خصوم الإسلام. لأن هؤلاء الأعداء ـ حسب رأى العقاد ـ قد تعودوا إحراق الكتب وهدم التماثيل واعتبروا الوثنية وبقاياها رجسا من عمل الشيطان يستحوذ نار الدنيا قبل جحيم الآخرة، ومامن عارف بالكتب بينهم إلا وسمع بتدمير وإحراق القياصرة المسيحيين ومنهم (ثيو دوسيوس) للهياكل التي احتوت على كتب كثيرة من بقايا المكتبة التي عليها الخلاف. وقد يكون أحد مستلزمات القصة أن يكون العصر عصر حزازة بين الإسلام وخصومه، كما كان عصر الحروب الصليبية وماقبله بقليل.(١٧٨) هذه الأسباب وغيرها أدت إلى ظهور القصة في هذا الوقت بالذات وهى التي ربما كانت وراء الصمت المطبق الذي استمر مدة تربو على نصف القرن حتى جاء القفطي والبغدادي وأبو الفرج الملطي. ولهذا يجزم العقاد أن القصة ماكان

(١٧٥) على شلش، «دراسات تاريخية: هل أحرق العرب مكتبة الإسكندرية»؟ **جريدة الشرق الأوسط**، ع ٣٥٥٢، ٩ اغسطس ١٩٨٨م، ص ١٣.

(١٧٦) عباس محمود العقاد، **المجموعة الكاملة ـ العبقريات الإسلامية**، ط ١ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤م)، م ١، ص ص ٥٨٤ ـ ٥٩٢.

(١٧٧) العقاد، ص ص ٥٨٩ ـ ٥٩٠.

(١٧٨) العقاد، ص ٥٩٠.

لها أن تظهر قبل القرن السادس الهجري وإلا فإنها لن تلقى من الرواج والانتشار مالاقته يوم ظهرت. ويخلص العقاد إلى تكذيب قصة الحرق هذه قائلا: «يحق لنا أن نعتقد أن كذب الحكاية أرجح من صدقها، وأنها موضوعة في القرن الذي كتبت فيه ولم تتصل بالأزمنة السابقة لها بسند صحيح، وربما كانت مدسوسة على الرواة المتأخرين للتشهير بالخليفة المسلم وتسجيل التعصب الذميم عليه وعلى الإسلام.»[١٧٩]

(١٧٩) العقاد، ص ٥٨٩.

دلالات سياسية دعائية للآثار الإسلامية في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان

للدكتور محمد عبد الستار عثمان

ملخص البحث : تتناول هذه الدراسة الدلالات السياسية والدعائية للآثار الإسلامية في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٦ - ٨٦هـ)؛ وتربط هذه الدراسة بين الآثار الإسلامية في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان وظروف إنشائها ربطا يفيد ويستفيد من مجريات الأحداث التي شهدها حكم الخليفة عبد الملك بمنظور يكشف عن اهمية الآثار الإسلامية كمصدر مهم من المصادر التي تثرى الكشف عن جوانب مهمة من جوانب السياسة الأموية في عهد هذا الخليفة؛ ويعرض البحث في إيجاز لمفهوم السياسة ورموزها لاسيما الرموز الدعائية ومفهوم السياسة لدى الخليفة عبد الملك ثم تلقى الضوء على سياسة التعريب باعتبارها من أبرز السياسات التي تبناها الخليفة عبد الملك وركز البحث على تعريب السكة وما يعكسه من دلالات دعائية سياسية. وفي إطار إبراز الدلالات السياسية والدعائية للسكة تعرض البحث تفصيلا لدراسة سكة الثائرين على الدولة الأموية وعلاقة ذلك وانعكاساته على سكة الخلافة الاموية وفسر ذلك التناول كثيرا من المسائل المتعلقة بأسباب تعريب السكة ومراحله وتفسير ماورد على نقوش الثائرين من نقوش وكتابات لها مضامين دعائية سياسية مرتبطة بأحداث عصرها.

ثم ينتقل البحث إلى دراسة الدلالات السياسية الدعائية للآثار المعمارية الباقية، فيتناول دراسة قبة الصخرة تفصيلا ومايعكسه بناؤها في عهد الخليفة عبد الملك من دلالات سياسية دعائية.

ثم يتناول البحث تاريخ عمارة الكعبة المشرفة في عهد الخليفة عبد الملك وما تعرضت له من احداث كان لهـا الكثـير من الدلالات الدعائية السياسية المرتبطة ارتباطا واضحا باحداث عصرها. ويعرض البحث لنوعيات أخرى من المنشآت والآثار التي تعكس دلالات سياسية دعائية كالإنشاءات الحربية وإنشاءات الولاة في الأقاليم لاسيما في مصر وفي بلاد العراق.

وانتهت الدراسة إلى أن ممارسات الخليفة عبد الملك السياسية والدعائية جسدتها آثاره وهو مايتفق تماما مع فكره السياسي ممثلا فيما ادلى به من آراء وتوجيهات سياسية، واوضحت الدراسة - إلى حد كبير - كيف كانت المنجزات الحضـاريـة من وسائل الدعاية السياسية في عهد الخليفة عبد الملك. كما انها أوضحت الأهـداف السيـاسيـة للأمـويـين وخصومهم وكشفت عن الأساليب التي اتبعها الأمويون وخصومهم في سبيل تحقيق هذه الأهداف، وإلى اى مدى استفاد الخصوم من أساليب بعضهم البعض.

السياسة لغة تدبير شؤون الناس وتملك أمورهم، والريـاسـة عليهم ونفـاذ الأمـر فيهم، وقد أشارت المعاجم اللغوية إلى فحوى هذا المضمون من خلال عرضها للأصل اللغوي، ففي لسان العرب: السوس الريـاسـة يقال ساسهم إذا رأسهم، ويقال سوسوه وأساسوه إذا رأسوه، وساس الأمر سياسته والجمع ساسة وسواس، وفي الحديث النبوي الشريف كان بنو إسرائيـل يسوسهم أنبياؤهم أي تتولى أمورهم كما

يفعل الأمراء والولاة بالرعية، والسياسة القيام على الشيء بما يُصلحه[١] وفي القاموس المحيط «سيست الرعية سياسة أمرتها ونهيتها، وفلان مجرب قد ساس أي أدب، ومجرب قد سيس عليه أي أدب، وسوس فلان أمور الناس أي صار ملكا»[٢] ويقول الجوهري في الصحاح بأن السوس: الأصل والطبع والخلق والسجية، يقال الفصاحة «من سوسه أي من طبعه».[٣]

وهذه المعاني هي ماتدل عليه كلمة Policy في اللغة الإنجليزية فهى التدبير أو الرياسة أو طريقة الحكم وأشكاله في قطر من الأقطار[٤] ومعناها الاصطلاحي الحديث فن الحكم، «وعلم السياسة هو الذي يبحث في حكم الأمم من حيث أشكاله ونظمه ومقدار ملاءمته لأحوال الشعوب».[٥]

وقد عرف تراثنا العربي فن التأليف في «السياسة» مستخدما هذا المصطلح منذ القرن الثاني الهجري في صلب الكتب وعناوينها، ومن أمثلة ذلك كتاب السياسة لقسطا بن لوقا البعلبكي، وكتاب «المتوج في العدل والسياسة» «للصالي»، وللكندي الفيلسوف رسائل عدة في «السياسة» و «سياسة العامة» ولأحد تلاميذه أحمد بن الطيب «كتاب السياسة الكبير» و «كتاب السياسة الصغير» وللفارابي «كتاب السياسة المدنية» وموضوعه مانسميه اليوم «الاقتصاد السياسي»، وللماوردي كتاب «سياسة الملك» ولابن الربيع كتاب «سياسة المالك في تدبير شؤون المماليك على التمام والكمال» ولابن رضوان المالقي «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» ولابن الازرق «بدائع السلك في طبائع الملك» وللكتاب عنوان آخر «تحبير السياسة في تدبير الرياسة» وغيرها كثير، ومن هذه المؤلفات ماكان بتوجيه الحكام أنفسهم، ومنها ماتطوع بتأليفه المؤلفون رغبة منهم في تصحيح المسار السياسي إذا ماشباه انحراف عن المبادىء الإسلامية وشرع الدين في السياسة.

وأوضحت هذه المصادر الأسس والمحاور التي كان يقوم عليها الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى، وهذه الأسس والمحاور تحدد الإطار النظري للدراسات التي تحاول الكشف عن جوانب هذه السياسة ودلالاتها ورموزها.

ولما كانت دراستنا هذه تتناول الدلالات السياسية والدعائية للآثار الإسلامية في عهد الخليفة عبد الملك ابن مروان(٦٦ ـ ٨٦هـ) فإن مجالها يختص بدراسة الدلالات التي تعكسها المنشآت الحضارية المادية باعتبار أن العمارة من الأركان الأساسية للملك[٦]، ومن السكة باعتبارها من شارته المهمة، إضافة إلى أنها «كانت إحدى خطط الولايات الدينية التي تمثل ركنا آخر من الأركان التي ينعقد بها الملك».[٧]

---

(١) ابن منظور، ابو الفضل محمد بن مكرم الانصاري، ت٧١١، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ١٩٧٠م)، مجلد ٦، مادة سوس.

(٢) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، ت ٨١٧، **القاموس المحيط** (بولاق ـ القاهرة، ١٨٩٨م)، مادة سوس.

(٣) الجوهري، اسماعيل بن حماد، القرن ٥هـ، **الصحاح تاج اللغة وصحاح اللغة العربية**، تحقيق احمد عبد الغفور (بولاق ـ القاهرة، ١٢٨٢ هـ)، مادة سوس.

(٤) محمد منير حجاب، **الدعاية السياسية في العصر الأموي** (طنطا، مصر: مؤسسة سعيد للطباعة، ١٩٨٦م)، ص ١٩.

(٥) إجلال خليفة، **الوسائل الصحفية واتجاهات المجتمع الإسلامي المعاصر** (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٠م)، ص ٢٢٠

(٦) ابن الازرق، أبو عبد الله محمد الأندلسي، ت ٨٩٦، **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق محمد عبد الكريم (ليبيا ـ تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٧)، جـ١، ص ص ٢٢٣ ـ ٢٢٧.

(٧) ابن الازرق، جـ ١، ص ٢٦٣

وتحاول هذه الدراسة أن تربط هذه الآثار بظروف إنشائها ربطا يفيد ويستفيد من مجريات الأحداث التي شهدها حكم الخليفة عبد الملك بمنظور يكشف عن أهمية الآثار الإسلامية كمصدر مهم من المصادر التي تثري - من جهة - الكشف عن جوانب مهمة من السياسة الأموية في عهد هذا الخليفة، ومن جهة أخرى يضيف هذا التناول بعدا آخر للأبعاد التي يمكن تناولها لدراسة الآثار الإسلامية، فيساعد على استنطاقها وإثراء المعرفة بها من خلال إلقاء الضوء على مايمكن أن تضيفه من معلومات تساعد على كشف غامض أو حل مشكل.

عرف المسلمون في العصور الوسيطة فن الدعاية فوظفوه توظيفا جيدا لتحقيق مآرب سياستهم، فانسجم فن الدعاية والاتصال بالجماهير انسجاما واضحا مع الخطط والأهداف السياسية، وأصبح جزءا من نسيجها، وتعكس بعض الدراسات الإعلامية التأريخية الإسلامية التي تناولت كشف الأساليب الدعائية جوانب مهمة من جوانب الدعاية السياسية الإسلامية وفن الاتصال بالجماهير. وقد ساعدت هذه الدراسات على وضوح الرؤية التاريخية للعصور التي تناولتها بصفة عامة، وألمحت على وجه الخصوص إلى أهمية هذا الاتجاه كجانب مهم مكمل للدراسات التاريخية الأخرى[٨] وتتكامل هذه الدراسات بما تقدمه دراسات العلوم الأخرى ذات الصلة كعلم الآثار.

وتعكس الآثار في بعض نماذجها بعضا من الجوانب السياسية الدعائية في العصور التي أنشئت بها بل إنها تمثل أحيانا رموزا[٩] دعائية سياسية في غاية الأهمية، وتتلخص أهمية الرموز في أنها تصل إلى الغاية القصوى من حيث مقدرتها على تكثيف المذاهب والنظم السياسية وتبسيطها بشكل يساعد على سهولة إدراكها وفهمها، كما أنها تشترك جميعا في أنها تثير جوا من القوة لاغنى للداعية عنه وتعطى انطباعا بوجودها المستمر يشد من أزر المتعاطفين ويضعف من قوة الخصوم[١٠] ومن ثم فإن دراستنا للدلالات السياسية الدعائية للآثار الإسلامية في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان تركز على هذا الجانب الدعائي السياسي الذي تعكسه هذه الآثار لاسيما تلك الآثار التي وظفت - في الاصل - لتحقيق مثل هذه الأغراض الدعائية.

ويمثل الحكم الأموي (٤١ - ١٣٢هـ) منعطفا من منعطفات التاريخ السياسي الإسلامي حيث تحول نظام الحكم من نظام قائم على الشورى إلى نظام ملكي عضوض «أخذ في إظهار أبهة الخلافة وترتيب أمورها على نظام الملك لما في ذلك من إرهاب العدو وإخافته، وتزايد الأمر في ذلك حتى اضمحل في جانب الخلافة سائر الممالك العظيمة، وانطوى في ضمنها ممالك المشارق والمغارب وفاقت بابهتها الأكاسرة والقياصرة.[١١]

وفرضت الظروف السياسية الداخلية والخارجية

(٨) من هذه الدراسات - على سبيل المثال - تلك الدراسة التي قام بها الدكتور محمد منير حجاب ونشرها في كتابه **الدعاية السياسية**.

(٩) تبنى العقل الإنساني الرموز حتى يمكنه تنظيم الخبرة الإنسانية المعقدة في شيء محسوس يستطيع تصنيفه وتذكره، وهذه الرموز ماهى إلا تبسيط للحقائق المجربة، والرمز في اللغة مادل على غيره، ويستخدم للدلالة على وجهين: أولا: دلالة المعاني المجردة عن الأمور الحسية كدلالات الأعداد على الأشياء، ودلالة الحروف على الكميات الجبرية، وثانيا: دلالة الأمور الحسية على المعاني المقصورة، كدلالة أشكال معينة على العلاقات الرياضية، ودلالة بعض الالفاظ على معاني مجردة مثل «الحرية» بمعنى التحرر من اى قيد مادي أو معنوي، ثم هى أمر رفيع يعلو على اية تجسيدات واقعية، حجاب، ص ص ١٧٦ - ١٧٧.

(١٠) عبد الحليم محمود السيد، **علم النفس الاجتماعي والاعلام** (القاهرة: ١٩٧٩م)، ص ١٢١؛ حجاب، ص ص ١٧٧ - ١٧٨.

(١١) القلقشندي، ابو العباس أحمد بن علي، ت ٨٢٠ هـ، **مآثر الأنافة في معالم الخلافة**، تحقيق عبد الستار فراج، (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، جـ٢، ص ٢٢٥.

في العصر الأموى اتجاه الدولة نحو تدعيم سلطتها وإبراز سيادتها في محاولة لتطوير النظام المدني الذي يساعد الأمويين على فرض السيادة وتأسيس الكيان الإداري للدولة، وقد صاغت هذه الأهداف الخطط السياسية التي نفذها الأمويون تنفيذا يحقق هذه الأهداف ومكنهم من السيطرة على الحكم الذي قاومته اتجاهات سياسية أخرى رأت أحقيتها في الخلافة فاستمر الصراع السياسي ظاهرا أو مختفيا إلى أن نجح العباسيون في وضع نهاية لهذه الدولة سنة ١٣٢هـ.

واشتهر الخليفة عبد الملك (٦٥ ـ ٨٦هـ) بحكمته السياسية وحسن إدارته فقد «كان يباشر الأمور بنفسه، متيقظا في سلطانه حاذقا في رأيه، لايكل الأمور في أعدائه وأهل حربه إلى غيره حتى يباشرها بنفسه، يركب الخطر في كثير من أموره فتغره السلامه[١٢] وجابه أخطار وأحداث عصره مجابهة قوي محتمل»[١٣]، وانطلق بالدولة العربية انطلاقة قوية وضعته في مراتب الملوك المشهورين والساسة العظام فيروي أن المنصور قال: «الخلفاء أربعة أبو بكر وعمر وعثمان وعلى، والملوك أربعة معاوية وعبد الملك وهشام وأنا»[١٤]، وكذلك قيل «أن السواس من بني أمية ثلاثة معاوية وعبد الملك وهشام».[١٥]

وتعكس إجابة الخليفة عبد الملك بن مروان لسؤال ابنه الوليد عن ماهية السياسة، رؤيته السياسية وأسلوبه في إدارة شؤون الحكم والدولة فقد سأله الوليد: ياأبت ما السياسة؟ قال: «هيبة الخاصة مع صدق محبتها واقتياد قلوب العامة بالانصاف لها واحتمال هفوات الصنائع فإن شكرها أقرب للأيدي منها» ويتضح من هذه الرؤية أنها تجسد «التأثير والقيادة» كاسلوبين من بين الأساليب المهمة للسياسة الناجحة.[١٦]

وسياسة تعريب الدولة من السياسات المهمة التي تبناها الخليفة عبد الملك بن مروان وارتبطت به، وانطوت هذه السياسة على تحقيق أهداف مهمة منها نشر الإسلام واللغة العربية، وتحقيق الاستقلال الاقتصادي الكامل لاسيما في مجال السكة. وقد ساير أهل البلاد المفتوحة هذا الاتجاه السياسي طمعا في شغل المناصب الإدارية، وأثمر اختلاط العرب، بالتزاوج، مع أهل البلاد المفتوحة جيلا من المولدين عقيدته الإسلام ولغته العربية، فكان لهذا الجيل دور بارز في سرعة انتشار الإسلام واللغة العربية انتشارا سريعا بين أهالي البلاد المفتوحة واكب سياسة التعريب وأكد نجاحها، هذا بالإضافة إلى نشوء مدارس علمية فقهية إسلامية في مدن الأمصار الناشئة كالبصرة والكوفة والفسطاط وغيرها والتي أسسها الصحابة والتابعون الذين انطلقوا مع الفتوحات، أو ممن تركوا «المدينة المنورة» بعد ذلك

(١٢) المسعودي، ابو الحسن على بن الحسين بن على، ت ٣٤٥ـ٣٤٦هـ، **التنبيه والإشراف** (بيروت: دار صعب، د.ت)، ص ٢٧٣.

(١٣) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن ابى بكر بن محمد، ت ٩١١هـ، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد (مصورة من طبعة القاهرة سنة ١٣٧١ هـ، د.ت)، ص ٢٢١.

(١٤) ابن تغري بردي، ابو المحاسن جمال الدين بن يوسف، ت ٨٧٤هـ، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، (مصر، دار الكتب: ١٩٣٩م)، جـ٢، ص ٣٣.

(١٥) ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، ت ٣٢٨هـ، **العقد الفريد** (القاهرة: الكليات الأزهرية، ١٩٤٠م)، جـ٤، ص٤٠١.

(١٦) ابن رضوان، ابى القاسم المالقي ت٧٨٣هـ، **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، تحقيق سامي النشار (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٤م)، ص ١٦٢، ادرك هذه الرؤية وليم ولش William Wilsh الاستاذ الامريكي وضمنها في تعريفه للسياسة في كتابه *Studying Politics* (New York, 1973) وذكر أنها «فعالية استخدام الموارد الطبيعية وغير الطبيعية والتأثير والقيادة وإتخاذ القرارات في المؤسسات الحكومية والمنظمات والمؤسسات الأخرى، وهكذا يتأكد سبق عبد الملك بن مروان الذي اكد على أسلوب التأثير بالقيادة قبل ولش باكثر من ثلاثة عشر قرنا (سعد ابو ديه، «التطور التاريخي لمعنى السياسة بين عبد الملك بن مروان وبين وليم ولش الاستاذ الامريكي، **مجلة المؤرخ العربي**، اتحاد المؤرخين العرب، العراق، العدد ٣٣، ١٩٨٧م، ص ص ١٩٢، ١٩٣ ـ ١٩٥.

تحت تأثير اضطهاد الامويين كبعض الانصار الذين هاجروا وأنساحوا في بلاد المغرب والاندلس.

وتعكس دراسة السكة الإسلامية في عهد الخليفة عبد الملك جانبا مهما من جوانب سياسة التعريب(١٧) التي انطوت على تحقيق أهداف اقتصادية ترمي - في الأصل - إلى تحقيق استقلالية الدولة وحريتها في ضرب مسكوكاتها الخاصة بها، كما تضمنت أيضا تحقيق الاستقرار الاقتصادي المرتبط بالمعاملات التجارية واستخدام وحدات السكة وسيلة للتعامل، إضافة إلى أنها استخدمت لتحقيق غايات دعائية سياسية على المستوى الداخلي والخارجي على حد سواء.

والسكة شارة من شارات الملك التي اهتمت بها الدولة وحرصت على سكها والإشراف عليها، وسجلت عليها عقائدها الدينية والمذهبية وشعاراتها السياسية، وهذا شأن المسكوكات منذ اختراع الليديين لها في القرن السابع قبل الميلاد.(١٨)

وتسجل المسكوكات التي تعامل بها المسلمون قبل تعريب السكة على يد عبد الملك محاولات متتابعة نحو تعريبها، ارتبطت ارتباطا واضحا بالظروف السياسية والاقتصادية للدولة الإسلامية، ابتداء من عهد الرسول ﷺ وحتى عبد الملك بن مروان الذي أتم التعريب بعدما توافرت له أسباب إنجازه.

وقد أقر الرسول ﷺ ماكان قائما في التعامل من مسكوكات بيزنطية أو ساسانية أو حميرية جنوبية بما عليها من نقوش مسيحية أو وثنية أو صور لملوك وأباطرة. كما أقر وزن الدينار، ومع تنوع وزن الدراهم باتت الحاجة ملحة إلى تحديد وزن شرعي تجري وفقه المعاملات الشرعية كالزكاة والدية وغيرها لاسيما وأنه تنوعت أوزان الدراهم التي كانت شائعة في التعامل فكان منها؛ الدراهم «الكبار» وكان وزنها مثقالاً أي عشرين قيراطا(١٩) و«الصغار» وكان وزنها نصف مثقال أي عشرة قراريط «والوسط» وكان العشرة منها وزن ستة مثاقيل أي اثنى عشر قيراطا. فقد روى البلاذري عن الحسن بن صالح قال: «كانت الدراهم من ضرب الأعاجم مختلفة، كبارا وصغارا فكانوا يضربون منها مثقالا وهو وزن عشرين قيراطا ويضربون منها وزن اثنى عشر قيراطا ويضربون بوزن عشرة قراريط وهي أنصاف المثاقيل» وروى عن غير الحسن بن صالح فقال: «كانت دراهم الأعاجم مختلفة، ماالعشرة منها وزن عشرة مثاقيل، وما العشرة منها وزن ستة مثاقيل وما العشرة منها وزن خمسة مثاقيل» ولما جاء الإسلام وفرض الزكاة في الفضة وجعل على كل مايتى درهم خمسة دراهم اعتبرت الدراهم التي كل عشرة منها وزن سبعة مثاقيل هي الدراهم التي يقال لها، وزن سبعة، وهي الدراهم الوسط في وزنها بالنسبة لنوعيات الدراهم الثلاثة - التي أشرنا اليها - ذلك أنهم جمعوا قراريط الدراهم الكبار والوسط والصغار وقسموها على ثلاثة فكانت العملية الحسابية ونتاجها كالتالي (٢٠ + ١٢ + ١٠) ÷ ٣ = ١٤ قيراطا. فكان هذا هو الدرهم

(١٧) تعريب السكة على يد عبد الملك بن مروان تناولته العديد من الدراسات الاثرية في مجال علم النميات ونركز - هنا - في هذه الدراسة على الجوانب الدعائية السياسية للمسكوكات في عهد الخليفة عبد الملك، ويوضح هذا المنظور كثيرا من النقاط التي ثار حولها جدل ومناقشات انتهت إلى آراء تعيد هذه الدراسة النظر في بعضها.

(١٨) للاستزادة راجع عبد العزيز حميد صالح، «النقود وثائق تاريخية» مجلة المنهل، العدد السنوي المتخصص عن الاثر والآثار «عدد رقم ٤٥٤، المجلد ٤٨، جده، مايو سنة ١٩٨٧م، ص ٣٧١؛ عبد الرحمن فهمي محمد، «تعريب النقود ومدلوله الحضاري»، مجلة المنهل، عدد ٤٥٤، المجلد ٤٨، مايو ١٩٨٧م، ص ٣٨٢.

(١٩) محمد عبد الرؤوف المناوي، ت ١٠٣١، **النقود والمكاييل والموازين**، تحقيق رجاء محمود سامرائي، (بغداد: دار الرشيد، ١٩٨١)، ص ص٥١، ٥٩-٦٠؛ عبد القويم زلوم، **الأموال في دول الخلافة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣م)، ص ص ٢٠٢ - ٢٠٣

الشرعي المعتبر في أحكام الزكاة والديات، وكان هذا هو الوزن المعتبر في عصر الرسول ﷺ في المعاملات الشرعية وسار عليه الخلفاء الراشدون من بعده.

وفي عهد الخليفة عمر امتدت فتوحات الإسلام واتسعت دولته، وحرص الخليفة على إضافة نقوش عربية إسلامية على النقود التي كانت متداولة، مشيرا بذلك إلى الشخصية العربية؛ فقد ذكر المقريزي أن الخليفة عمر سنة ١٨ هـ (٦٣٩م) ضرب الدراهم على نقش الكسروية وشكلها غير أنه زاد في بعضها «الحمد لله» وفي بعضها «لا اله الا الله وحده» [٢٠]، وعثر على دراهم ضربت سنة ٢٠ هـ (٦٤١م) تحمل نقوشا نصها «باسم الله» و«باسم الله ربي».[٢١] كما ضرب الفلوس على طراز هرقل سنة ١٧ هـ (٦٣٨م) مسجلا اسمه بحروف عربية، كما أضاف على كتابات الفلوس المضروبة في دمشق كلمة «جايز» وعلى الفلوس المضروبة في حمص كلمة «طيب» أو «واف» إشارة إلى الوزن الصحيح، ثم ظهرت البسملة وتبعها بعد قليل كلمة التوحيد التي نجدها على الفلوس من طراز هرقل وقسطنطين وهرقليوناس وكذلك على الدنانير من الطراز نفسه[٢٢]، وهكذا بدأت إرهاصات تعريب المسكوكات على يد الخليفة عمر.

وتشير المصادر إلى أن الخليفة عثمان تابع المسيرة وضرب دراهم عليها عبارة «الله اكبر»[٢٣] ولكن لم يعثر على أى من هذه الدراهم أو الدنانير التي ضربت في عهد عثمان.

وتفصح هذه الكلمات العربية عن عقيدة الدولة واتجاهها نحو التعريب، كما أنها تشير إلى استمرار دور الضرب في المدن المفتوحة في عملها في سك السكة تحت الإشراف العربي الإسلامي الجديد.

وبعد مقتل عثمان كان ماتعرضت له الدولة الإسلامية من اضطرابات سياسية انتهت بسيطرة الأمويين على الحكم، تلك السيطرة التي قاومتها اتجاهات سياسية أخرى تسببت في كثير من الثورات حتى عهد الخليفة عبد الملك بن مروان الذي استطاع أن يقضي عليها. وكانت هذه الاضطرابات من العوامل التي أدت إلى تأخير الانطلاق نحو تعريب المسكوكات تعريبا كاملا، فقد اقتضت حكمة الأمويين السياسية مهادنة الدولة البيزنطية؛ التي كانت تعتبر نفسها صاحبة الحق - الوحيدة - في ضرب الدنانير، كما أن الدولة الأموية في هذه الاثناء فقدت ولاء كثير من الأقاليم التي بايعت وخضعت لسلطات الثائرين عليها حتى انحصرت سيطرتها في بعض الأحيان على بلاد الشام[٢٤]، بل إن الثائرين في هذه الأقاليم - إعلانا عن عدم خضوعهم للدولة - قاموا بضرب مسكوكات ثائرة تؤكد استقلالهم، كما سنعرض تفصيلا.

ولما كانت المسكوكات شارة من شارات الملك فقد حرص مؤسس الدولة الأموية معاوية بن أبى سفيان على ضرب مسكوكات تؤكد سلطة الأمويين السياسية، تلك السلطة التي لم تجد المبايعة الكاملة، وقوبلت بالثورة والخروج عليها من العلويين والخوارج. وأشارت المصادر إلى أن معاوية ضرب دنانير ذهبية عليها صورته وهو متقلد سيفه[٢٥]، واحتمال الكشف عن هذه الدنانير قائم، لاسيما أنه عثر على فلوس برونزية نسبت اليه ضربت في ايليا بفلسطين وتحمل

(٢٠) انستاس الكرملي، **النقود العربية وعلم النميات العربية** (القاهرة، ١٩٣٦م)، ص ص٣١ - ٣٢.

(٢١) عبد الرحمن فهمي محمد، **موسوعة النقود العربية وعلم النميات (١) فجر السكة العربية** (القاهرة: دار الكتب، ١٩٦٥م)، ص٣٦.

(٢٢) عبد الرحمن فهمي، **موسوعة النقود**، ص ٣٦.

(٢٣) الكرملي، ص ٣١ - ٣٢.

(٢٤) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، ت ٣٤٦هـ، **التنبيه والاشراف** (لبنان: دار صعب، د.ت)، ص٢٦٦ ؛ السيوطي، ص٢١٢.

(٢٥) الكرملي، ص ص ٣١ - ٣٢.

صورتـه فعـلا[٢٦] وكـذلك نسب اليه Muller درهما ضرب على الطراز الساساني سنة ٤٣ هـ[٢٧]، وتؤكد هذه الإشارات التاريخية والأدلة المادية ضرب معاوية لمسكوكات حرص فيها على نقش صورته متقلدا سيفه كعـلامـة واضحة ورمز دعائي بارز يؤكد به سلطة الأمـويـين السيـاسيـة، تلك السلطة التي قاومهـا العلويون والخوارج.

ويبـدو أن نقش صورة معاوية متقلدا سيفه على الدينار ـ كما أشار المؤرخون ـ وعلى الفلوس ـ كما ثبت مما عثر عليه ـ كان مقصودا لأنه تقلد الخليفة سيفه كان علامة أو رمزاً للإمامة عند المسلمين.

ولم يعثر على أي من هذه الدنانير التي نسبت إلى معاوية،وربما يعزى ذلك إلى صهر هذه القطع وإعادة ضربهـا من جديد، وإن كان من الباحثين من يرى استبعاد ظهور مثل هذه الدنانير، لأن ظهورها معناه إثارة النزاع بين معاوية والدولة البيزنطية مقارنة بما حدث في عهد الخليفة عبد الملك[٢٨]،والاعتقاد بصحة هذا الرأى يعني أن الدولة الأموية في عهد معاوية لم تكن لها القدرة على ضرب دنانير بهذه الهيئة خشية اعتراض امبراطور الدولة البيزنطية وعدم الاعتقاد به، يعـني عدم خشيـة الأمـويـين من اعتـراض الامبراطور البيزنطي والدخول معه في صدام نتيجة نقش صورة معـاوية على الدنانير، وهو احتمال قائم أيضـا لاسيما وأن العلاقات السياسية بين معاوية والدولة البيزنطية تأرجحت بين المهادنة أثناء انشغال معاوية بالثورات الداخلية، وبين العداء الذي تعكسه معـارك الفتـوحـات الإسلامية المستمرة[٢٩]، وهناك احتمال آخر هو أن تكون دنانير معاوية التي نقشها بصورته تحمل أيضا صورة الامبراطور على الوجه الآخـر فلا تكـون مثار نزاع. وكل احتمال من هذه الاحتمـالات الثـلاثـة المتعلقة بضرب معاوية لدينار نقش عليـه صورتـه يعكس مدى تأثـير الظروف السياسية التي كان عليها حال الدولة الأموية داخليا وخارجيا.

وتبقى فلوس معاوية هي الدليل المادي الدال على استغلاله للمسكوكات في تحقيق الدعاية السياسية المطلوبة، وهي تأكيد سلطان الدولة الأموية. ولما كانت الفلوس أكثـر وحدات السكة انتشارا في المعاملات اليـوميـة، كشراء محقـرات السلع والمواد الغذائية وغـيرها، فإن نقش صورة معاوية عليها كان ليحقق الغرض الدعائي، عن طريق الرمز السياسي، تحقيقا واسـع المـدى بين فئـات المجتمع الإسلامي غنيها وفقـيرهـا، وتوافق هذا والظروف السياسية في هذه الفتـرة الحرجة التي انتزع فيها الأمويون السلطة فقـد كانـوا في حاجـة إلى التـركيـز على الأوضـاع الداخلية، وكسب إجماع عام من فئات المجتمع يدعم هذه السلطة، وهو مايترتب عليه قوة وتماسك للدولة يسـاعـدها على مجابهة الأخطار الخارجية، ويدعم سياستها الخارجية مع جيرانها لاسيما الدولة البيزنطية.

واستـطـاع عبـد الملك أن يقضي على خصـومـه والثورات التي قامت ضده وسيطر على أمور الدولة

---

(٢٦) عبـد الرحمن فهمي، **موسـوعـة النقود**، ص ٣٧؛ سمير شما، **النقـود الإسلامية التي ضربت في فلسطين** (القاهرة: مطبعة الجمهورية، ١٩٨٠م)، ص ٣٢.

(٢٧) Muller, *Der Islam* (Berlin, 1885), VI, 349 ؛ عبد الرحمن فهمي، **موسوعة النقود**، ص ٣٧.

(٢٨) عبـد الرحمن فهمي، **موسوعة النقود**، ص ٣٧، وكشفت هيئة الآثار المصرية مؤخرا عن مجموعة من المسكوكات الذهبية، قيل إن القراءات الأولية لأحد دنانيرها تشير إلى أنه يرجع إلى بداية العصر الاموي، ولم تنشر كتابات هذا الدينار حتى الآن، وإذا ثبت أنه يرجع إلى عهد معاوية تتحقق الرواية التاريخية عن ضرب معاوية لدنانير، وبذلك يكتمل له ضرب جميع نوعيات المسكوكات من دنانير ودراهم وفلوس.

(٢٩) السيوطي، ص ١٩٦.

وأقاليمها سيطرة كاملة، فتوحدت على يديه وبدأ استقرارها السياسي عام ٧٣ هـ، وهو ماأطلق عليه عام الجماعة (الثاني) في إشارة ضمنية إلى المبايعة الكاملة لحكم الأمويين. وقد دفع هذا الاستقرار السياسي التعريب دفعات قوية، فبدأ تعريب المسكوكات على يد الخليفة عبد الملك في إطار هذه السياسة.

ودفعت الظروف الاقتصادية المحلية الخليفة عبد الملك لأن يسارع بتعريب السكة لاسيما وأن اتساع دائرة النشاط التجاري للدولة قبل استقرارها في عهد عبد الملك ترتب عليه «عدم استقرار قيمة النقد وما استتبع ذلك من تلاعب في الأسعار» مما أزعج الخليفة عبد الملك تماما، فرأى ضرورة العمل على توحيد أسعار النقود وأوزانها بإخضاعها لإشراف دقيق[٣٠]، وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك إشارة واضحة عندما ذكر أن عبد الملك رأى «اتخاذ السكة لصيانة النقدين الجاريين في معاملة المسلمين من الغش فعين مقدارهما»[٣١] وبمنطق صحيح يحصر ابن الازرق الغش في الدراهم «التي تفاحش غشها لغفلة الدولة عن ذلك فأمر عبد الملك الحجاج بضرب الدراهم سنة أربع وسبعين، ثم أمر بضربها في سائر النواحي سنة ستة وسبعين».[٣٢]

وقد ذكرت المصادر العربية روايات تاريخية تكشف عن الملابسات التي صاحبت تعريب عبد الملك للسكة، وجانب آخر من الأسباب الظاهرية التي دفعت عبد الملك لاتخاذ هذه الخطوة. وهي أسباب صاحبت آلية الأحوال السياسية والاقتصادية التي حتمت هذا التعريب بعدما تهيأ له المناخ السياسي والاقتصادي بصورة لم تحدث من قبل.

وتعتبر رواية البيهقي الأصل لكل الروايات اللاحقة[٣٣] باعتبارها أقدم هذه الروايات وأكثرها تفصيلا، وتذكر هذه الرواية أن: «الكسائي دخل على الرشيد ذات يوم وهو في إيوانه... وبيده درهم تلوح كتابته وهو يتأمله، وكان كثير مايحدثني، فقال: هل علمت أول من سن هذه الكتابة في الذهب والفضة؟ قلت ياسيدي هو عبد الملك بن مروان (قال: فما كان السبب؟ قلت لا علم لي[٣٤] غير أنه كانت القراطيس للروم، وكان أكثر من بمصر نصرانيا على دين ملك الروم، وكانت طرازها أبا وابنا وروحا، فلم يزل كذلك صدر الاسلام كله، يمضي إلى ماكان عليه، إلى أن ملك عبد الملك بن مروان، فتنبه له، وكان فطنا، فبينما هو ذات يوم إذ مر به قرطاس، فنظر طرازه، فأمر أن يترجم بالعربية[٣٥] ففعل ذلك فانكره وقال: ماأغلظ هذا في أمر الدين والإسلام، أن يكون طراز

(٣٠) عبد الرحمن فهمي، «تعريب النقود»، ص ٣٩٠.

(٣١) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، ت ٨٠٨هـ، **المقدمة** (القاهرة: المطبعة البهية بالازهر، د.ت)، ص ١٨٣.

(٣٢) ابن الازرق، جـ١، ص٢٦٣، ورواية ابن الازرق ادق لاسيما وان رواية البيهقي حول تعريب عبد الملك السكة اشارت تحديدا إلى مشكلة وزن الدرهم، ولم يكن هناك خلاف حول الدينار، وكتاب ابن الازرق تال لما ورد في مقدمة ابن خلدون بعشرين عاما تقريبا، وتناول فيه نفس المسائل التي عرض لها ابن خلدون، لكنه كان ادق في المسائل الشرعية باعتبار اهتماماته القضائية، وتؤكد رواية القلقشندي فحوى ماذكره ابن الأزرق (القلقشندي، جـ٣، ص ٣٤٥).

(٣٣) وردت روايات مشابهة بصياغات مختلفة في زيادة او نقص، لكنها جميعا تتحد في المضمون العام مع رواية البيهقي: راجع الدميري، كمال الدين، ت ٨٠٨هـ، **حياة الحيوان الكبرى** (القاهرة، ١٩٥٤م)، جـ١، ص ص ٦٢ ـ ٦٤؛ البلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحيى، ت ٢٧٩هـ، **فتوح البلدان**، مراجعة وتعليق رضوان محمد رضوان (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص ٢٤١، ٢٤٢؛ الكرملي، ص ٣٥؛ ابن تغري بردي، جـ١، ص ص ١٧٦ ـ ١٧٧؛ المناوي، ص ٦٢،٦٣.

(٣٤) يشير النص إلى التحفظ والاحتراز في ذكر معرفة الأسباب، ويترك الباب مفتوحا أمام معرفة أسباب أخرى.

(٣٥) يشير النص إلى أن الطراز كان مكتوبا بغير العربية، وقد جرت العادة على الكتابة باليونانية في مصر، واستمر ذلك في القرون الأولى للهجرة، مما يشير إلى أهمية سياسة التعريب التي تبناها عبد الملك وهي السياسة التي أدت إلى استخدام العربية في المكاتبات الرسمية، وقد وردت كثير من الوثائق التي كتبت باليونانية والعربية معا كدليل على مرحلة انتقالية انتهت بسيادة العربية في جميع المحررات.

القـراطيس وهي تحمـل في الأواني والثيـاب وهمـا يعملان بمصر، وغير ذلك مما يطرز من ستور وغيرها من عمل هذا البلد على سعته وكثرة ماله، والبلد يخرج منـه هذه القـراطيس فتـدور في الآفاق والبلاد وقد طرزت بشرك مثبت عليها فأمر بالكتابة إلى عبد العزيز ابن مروان ـ وكان عامله على مصر ـ بابطال ذلك الطراز على ماكـان يطرز به من ثوب وقـرطاس وستر وغير ذلك[٣٦] وأن يأخذ صناع القراطيس بتطريزها بصورة التـوحيـد «شهـد الله أنه لا اله الا هو» وهذا طراز القراطيس خاصة، إلى هذا الوقت لم ينقص ولم يزد ولم يتغير وكتب إلى عمال الافاق جميعا بابطال ما في أعمـالهم من القراطيس المطرزة بطراز الروم[٣٧]... فلما ثبتت القراطيس بالطراز المحدث بالتوحيد وحمل إلى بلاد الروم ووصل إلى ملكهم وترجم له ذلك الطراز فأنكـره وغلظ عليه واستشاط غيظا، فكتب إلى عبد الملك.. لتأمرن برد الطراز إلى ماكان عليه أو لآمرن بنقش الدنانير والدراهم، فإنك تعلم ألا ينقش شيء منـهـا إلا مايـنقش في بلادي[٣٨] ولم تكن الدراهم والدنـانـير نقشت في الإسـلام فينقش عليهـا شتم نبيـك... فلمـا قرأ عبـد الملك الكتاب، صعب عليه الأمـر... فجمـع أهل الإسلام واستشارهم فقال له محمد بن علي بن الحسين[٣٩]... تدعو هذه الساعة بصناع فيضربون بين يديك سكما للدراهم والدنانير وتجعل النقش عليها صورة التوحيد وذكر رسول الله ﷺ أحدهما على وجه الدينار والآخر في الوجه الثاني وجعل مدار الدرهم والدينار ذكر البلد الذي يضرب فيه والسنة التي تضرب فيها تلك الدراهم والدنانير، وتعمـد إلى وزن ثلاثـين درهمـا عدد من الأصناف الثلاثة: التي العشرة منها وزن عشرة مثاقيل وعشرة منهـا وزن ستـة مثـاقيل وعشرة منها وزن خمسة مثاقيل فتكون أوزانها جميعا إحدى وعشرين مثقالا فتجزئها من الثلاثين فتصير العدة من الجميع وزن سبعـة مثـاقيـل[٤٠] وتصب صنجـات من قوارير لا تستحيل إلى زيادة أو نقصان... وأمره محمد بن علي ابن الحسين رضى الله عنه أن يكتب السكك في جميع بلدان الإسلام وأن يتقدم الناس في التعامل بها، وأن يتهدد بقتل من يتعامل بغير هذه السكة من الدراهم والدنانير حتى تعاد إلى السكك الإسلامية ففعل ذلك عبد الملك»[٤١]

وتكشف هذه الرواية عن جانب من آلية الأحداث

---

(٣٦) يشير النص إلى أن «الطراز» لم يقتصر تغييره على البردى، ولكن التغيير امتد إلى طراز النسيج والستر وغيرها من المواد التي كان يسجل عليها شريط للطراز.

(٣٧) يتضمن هذا الأمر إشارة إلى وجوب التقيد باستخدام قراطيس عليهـا الطراز العـربي الإسلامي، وعدم استخدام ماتوافر من قراطيس عليها طراز الروم حتى ينضبط تنفيذ الأوامر في جميع الأقـاليم في وقت واحد، وهو مايدل على الدقة والرغبة في تحقيق الهدف كاملا دون خلل.

(٣٨) يشير هذا النص إلى أى مدى كان الامبراطور يعتبر ضرب الدنانير حقا من حقوق الامبراطورية البيزنطية.

(٣٩) أشار المقريزي وغيره إلى ان خالد بن يزيد بن معاوية هو الذي أشار على عبـد الملك بضرب سكـك إسلامية وليس محمد بن علي بن الحسين (الكرملي، ص ٣٥)، وتؤكد هذه الإشارة جانبا من جوانب سيـاسة عبد الملك التي تعتمد مستشارين من أهل المعرفة وهم الذين أشار اليهم في تعريفه للسياسة «بالخاصة» كما أشرنا.

(٤٠) كان هناك ـ كما أشرنا ـ ثلاثة أنواع من الدراهم الكسروية الكبار وزن الواحد منها مثقال والصغار وزن الواحد منها نصف مثقال، أي العشرة تزن خمسـة مثاقيل والوسط وزن العشرة منها ستة مثـاقيل فجرى تحديد وزن للدرهم الإسلامي الشرعي على أخذ متوسط وزن هذه الأنواع الثلاثة فكان المتوسط حسابيا

$$\frac{١٠ + ٦ + ٥}{٣} = ٧$$

أي وزن العشرة دراهم الشرعية يساوي سبعة مثاقيل، وهو الوزن الذي أشـار به ـ كمـا تذكر رواية البيهقي ـ محمد بن علي بن الحسين على عبد الملك، وقد أشرنا إلى أن هذا الوزن حدد قبل ذلك في بدايـة العصر الإسلامي لتحديد قيمة الزكاة والدية بالدراهم تحـديدا شرعيا سليما، وهناك من الروايات مايشير إلى أن هذا الوزن استخدم في تحرير أوزان الدراهم قبل عبد الملك فقد نقل الواقدي عن وهب بن كيسان أنه قال: «رأيت الدنانير والدراهم قبل أن ينقشها عبد الملك ممسوحة وهى وزن الدنانير والدراهم التي ضربها عبد الملك» للاستزاده راجع زلوم، ص ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٤١) البيهقي، إبـراهيم بن محمد، من علماء القرن ٥هـ، **المحاسن والمسـاوىء** (القـاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٦١)، ص ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

التي دفعت عبد الملك إلى تعريب السكة[٤٢] والربط بين ماذكر عن ماساد من غش في وزن الدرهم «لغفلة الدولة عن ذلك» ـ كما يقول ابن الأزرق ـ، وما تسبب عنه من إربـاك للنشـاط التجاري، وبين ماورد في رواية البيهقي من نصوص تمس بالوضع السياسي والديني للدولة حيث أشـار الامبـراطور البيـزنـطي إلى أنه صاحب الحق الوحيد في إصدار السكة وأنه ينقشها بمـا يسيء إلى رسول الله إن لم يغير طراز البردى، وربط ذلك كله بما كان يسود المناخ الديني من جدل عنيف بين المسلمين والمسيحيين لاسيما فيما يختص بالعقيدة، عقيدة التوحيد وعقيدة التثليث، وما حدث من تحسن في الأوضـاع السيـاسيـة والاقتصادية الداخليـة بعد إنهاء الصراعات والثورات الداخلية واجماع المسلمين على الخليفة عبد الملك. هذا الربط يجعـل أمر تعريب المسكوكات نتيجة حتمية طبيعية تستكمـل بهـا الدولة العـربيـة الإسـلامية مظاهر استقلالها السياسي والاقتصادي، وتأخذ مسكوكاتها مكانتها بين المسكوكات الأخرى السائدة في التعامل، تلك المكـانـة التي استمـدت قوتهـا من قوة الدولة السياسية والاقتصادية «فاكتسبت ثقة المتعاملين بها نظرا لجودة عيارها وانتظام شكلها وجمال نقوشها، ودقـة وزنهـا، فاكتسحت أمامها الدينار البيزنطي، واحتلت مكان سمعته العالمية، بل وأصبحت النقود الإسلامية خير سفير لعقيدة التوحيد بما تحمله من كتابات عربية وآيات قرآنية» [٤٣]

وتكشف دراسة مسكوكات عبد الملك عن صدق كثير من التفاصيل التي أوردها البيهقي عن أسباب تعريب عبد الملك للسكة، وارتباط ذلك بأحداث تعريب طراز البردى، وكتابة الطراز بعبارات إسلامية تشير إلى عقيـدة التـوحيـد والرسالة المحمدية، كما أنها تكشف عن دلالات سيـاسية دعائية، وتفسر وظيفة الرمز تفسيرا واضحا، ماورد على هذه المسكوكات من صور ونقوش.

ويجـدر قبـل أن نتعـرض لمسكـوكات عبد الملك المعـربة، أن نعرض لنقوش الدينار البيزنطي الذي كان سائدا في التعامل وما مر به من مراحل تعريبية سبقت التعريب الكامل الذي قام به عبد الملك؛ فعلى وجـه الدينـار البيزنطي جرت العادة بنقش صورة الامبراطور هرقل وولديه هرقليوناس وقسطنطين على رؤوسهم التيجـان التي تعلوهـا علامـة الديـانـة المسيحيـة؛ وهي الصلبـان وبأيديهم عصي المطارنة تنتهي بصليب، ونقش على الظهـر مدرجـات أربعة فوقها صليب كبير وتحت المدرجات توجد الحروف Cono وهي الحروف الأولى من كلمة القسطنطينية في إشارة إلى دار الضرب، وتحيط بالصليب جهة الحافة كتـابـات بحروف يونانية عبارة عن عبارات دعائية تتجه باتجاه عقرب الساعة كما نقش حرف B بجانب الحروف Cono إشارة إلى أن القطعة من الذهب.

وأدخلت على هذا الشكل البيزنطي عدة تحويرات وتعـديلات كحذف الصلبان من فوق الرؤوس ومن أعـلى عصي المـطارنة في الوجه، وتحوير الصليب في الظهر ليصبح على هيئة حرف T .

ثم حدث تعـديـل آخر له أهميته في مرحلة تالية حيث حور الصليب الكبير الذي على الظهر من حرف T إلى مايشبه قائم ينتهي من أعلى بحلقة، ونقش نص إسـلامي بالهـامش بالخـط الكوفي يتضمن عقيدة التوحيد والرسالة المحمدية نصه «لا اله الا الله وحده

---

(٤٢) انكر عبد الرحمن فهمي ماورد في هذه الرواية من أن تعريب طراز البردى كان السبب في تعريب السكة على يد عبد الملك «موسوعة النقـود»: **فجر السكة**، ص ص ٣٩ ـ ٤٢) ثم عدل هذا الرأى واعتبر أن ماورد في رواية البيهقي حول تعريب البردى وما أعقبه من خطوات كان من بين الأسبـاب التي أدت إلى التعريب، عبد الرحمن فهمي، «تعريب المسكوكات ومدلوله الحضاري» **المنهل**، عدد ٤٥٤، ١٩٨٧م، ص ٣٩٠.

(٤٣) عبد الرحمن فهمي، «تعريب المسكوكات»، ص٣٩٠.

محمـد رسـول الله»[٤٤] واعقب هذا الشكل العربي البيزنطي للدينار ذلك الطراز العربي الخالص الذي قام بضربه الخليفة عبد الملك.

وأقـدم ما وصلنا من دنـانـير عبد الملك المعربة المـؤرخة ترجع إلى عام ٧٤ هـ وهى دنانير مصورة بصـورة الخليفـة عبـد الملك بن مروان فوق رأسه ملفحـة (كـوفيـة) تتـدلى على كتفيه أشبه بالشعور المتجعدة، وفوق بدنه عباءة فضفاضه وبيده سيفه ـ علامة الإمامة عند المسلمين ـ وللخليفة لحية طويلة أطلقهـا لتتفق والتعـاليم الإسلامية.[٤٥] وفي هامش الوجه كتابة كوفية تشير إلى عقيدة التوحيد والرسالة المحمدية نصها «بسم الله لا اله الا الله محمد رسول الله»، وهذه الكتابة في اتجاه عقرب الساعة، وفي الظهر توجد المدرجات الأربعة، ويعلوها قائم بأعلاه حلقة، ويحيط بذلك كتابة هامشية بالخط الكوفي نصها «بسم الله ضرب هذا الدينر سنة أربع وسبعين»

وبالمقارنة بين وجه هذا الدينار المعرب الذي ضربه عبـد الملك وبـين وجه الدينار البيزنطي؛ نلاحظ أن صورة الخليفة والإشارة إلى شعار الدولة وعقيدتها من خلال نص الهـامش، حلت محـل صورة الامبـراطور البيزنطي وولديه وما على رؤوسهم من صلبان وما يعلو عصي المطارنة من صلبان ترمز إلى المسيحيـة» وفي هذا دلالة واضحـة ورمـز دعـائي سياسي يجسد الوضع القائم، ويبرز سلطة الأمويين السيـاسيـة المستقلة التي استـطاعت ضرب هذه الدنـانـير بدون صورة الامبـراطور وإحلال صورة الخليفة عبد الملك في محلها، في إعلان يؤكد أن لخليفة المسلمـين حق ضرب دنـانـير عليها صورته وشعار دولته، وأنه بهذه الأحقية يكون له نفس الحقوق التي للامبـراطور البيـزنـطي، وأن ضرب الدنانير لم يعد مقصـورا على الامبراطور كما جاء في رسالته التي بعث بها إلى الخليفة عبد الملك بعد تغيير طراز البردى إلى الطراز الإسلامي بدلا من الطراز المسيحي الذي يشير إلى عقيدة التثليث. وكان هذا الطراز من الدنانير المصورة بصورة عبد الملك بمثابة الرد الكافي الذي يرفض إعادة طراز البردى إلى ما كان عليه، ويجسد سيـاسـة الدولة العـربيـة نحو تعريب مسكوكاتها باعتبار أن ذلك جزء مهم من سياسة التعريب العامة. التي انتهجتهـا الدولة، ونجـاح هذه السيـاسـة وحمـايتها هو في حد ذاته يعتبر دلالة واضحة على تحول خطير في اتجاهات السياسة الأموية الخارجية التي سعت قبل ذلك لمهادنة أعدائها المجاورين لها لاسيما الدولة البيزنطية، للتفرغ للأوضاع الداخلية المضطربة.[٤٦]

وممـا تجـدر الإشارة إليه أنه سيطر على المناخ الديـني في العصر الأمـوي صراع عقـائـدي بين المسلمـين والمسيحيين، وتشـير إلى ذلك الروايـات التاريخية والمصادر العربية ممثلة في قصة البردى وتغيير طرازه من طراز مسيحي يتضمن الإشارة إلى عقيـدة التثليث، إلى طراز إسلامي يتضمن التأكيد على عقيـدة التـوحيـد، ومـا أشـارت اليه المصادر البيزنطية عن رغبة عبد الملك في أخذ بعض الدعامات من«الجستمانية المقدسة» لاستخدامها في إعادة بناء الكعبة، وطلب منه سيرجيوس بن منصور الذي كان مقـربـا لعبد الملك وتربطه به صداقه وبارتكيوس الذي كان راعيـا لشؤون المسيحيين في فلسطين في ذلك الوقت، ألا يفعـل ذلك ووعـداه بالسعى لدى الامبراطور جستنيان لإرسال دعامات للخليفة بدلا من دعـامـات «الجستمـانيـة المقـدسة» وهو الذي

(٤٤) عبد الرحمن فهمي، **موسوعة النقود**، ص ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٤٥) عبـد الرحمن فهمي، **موسـوعـة النقود**، ص ص ٤٦، ٢٨٧ ـ ٢٨٨. انظر لوحة رقم (١).

(٤٦) البـلاذري، ص ١٦٤؛ سمير شما، **النقود الإسلامية**، ص ص ١٢١ ـ ١٢٢.

حدث[٤٧] كما أن عبد الملك طلب أن يزيد كنيسة يوحنا في مسجد دمشق وبذل للنصارى مالا فابوا.[٤٨] كما أن الأدلة الباقية من هذا العصر تؤكد على ذلك فقد نقش على الفلوس العربية البيزنطية قبل تعريب عبد الملك بعض الرموز العربية الإسلامية بجانب الشارات المسيحية وأهمها الهلال والنجمة الثمانية[٤٩]، فقد عثر على قطع من الفلوس البيزنطية العربية نقش عليها الهلال مستقلا على جانب صورة الامبراطور النصفية، وفي الجانب الآخر النجمة الثمانية وهي على رأس الامبراطور الصليب[٥٠] وامتد هذا الاتجاه إلى نقوش الدنانير البيزنطية العربية حيث ضرب عبد الملك دنانير عليها صورة الامبراطور وولديه وعلى الظهر نقش هامش نصه «لا اله الا الله وحده محمد رسول الله»[٥١] وقد نقشت نفس هذه النصوص على فلوس عبد الملك التي ضمتها صورته، ونقش بجانب النص على يمين الصليب المحور والنجمة.[٥٢] وتجسد قبة الصخرة بتصميمها وزخارفها في رمزية بليغة جانبا من جوانب التركيز على الرموز الإسلامية، ويتضح ذلك في التخطيط المثمن[٥٣] بل إن نقوشها الكتابية انصبت على تأكيد عقيدة التوحيد الإسلامية ورفض عقيدة التثليث المسيحية من خلال نصوص قرآنية عديدة[٥٤] كان من بينها تلك النصوص التي نقشت بعد ذلك على دنانير عبد الملك من الطراز الثاني التي حلت فيها الكتابات محل النقوش الأخرى، وهذه النصوص القرآنية «محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق

(٤٧) Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, trans. Turtledove (Philadelphia: University of Pennsylvania Press,1982), p.64.

وهناك العديد من الشواهد التاريخية الأخرى التي تسجل المشاحنات والجدل بين المسيحيين والمسلمين، والتي تصاعدت على مستوى السلطة في سلوكيات تشير إلى هذا المناخ الديني، فعلى مستوى الدولة البيزنطية نجد أن السلطة فيها نظرت إلى الدعوة الإسلامية في بداية انتشارها على أنها صورة أخرى من صور المذهب المونوفيزيني المسيحي الذي تدين به بلاد الشام ومصر، ولكنها فوجئت بانتشار هذه الدعوة، وبأنها دين جديد قائم على دعوة التوحيد برسالة جديدة ونبى جديد هو محمد بن عبد الله، فسعت لتوحيد صفوفها دينيا، لكسب ولاء الأقاليم المخالفة لها في المذهب. واتجه هذا السعي إلى التقريب من المذهب المونوفيزيني الذي يقول بأن للسيد المسيح طبيعة واحدة، وهو مذهب أهل الشام ومصر، ومذهب الدولة الرسمي الذي يعتقد بتجسيد المسيح في ثلاث صور «الاب والإبن والروح القدس»، وسرعان ما امتد الفتح الإسلامي وسيطر على الشام ومصر، وفقدت الدولة بهما أعز أقاليمها، ولم تعد هناك حاجة للتقريب بين المذهب المونفويزيني ومذهب الدولة بعد ضياع هذه الأقاليم، فعادت مرة أخرى المجامع الكنسية لتسحب اتفاقات هذا التقرب. وعلى مستوى الدولة الإسلامية فإن تاريخ الجدل بين المسلمين والمسيحيين يبدأ من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما جاء الرسول راهبان من نجران فقالا له: إنا أسلمنا مثلك. فقال: كذبتما يمنعكما من الإسلام ثلاث؛ اكلكما الخنزير وعبادتكما الصليب وقولكما الله ولد، قالا: فمن أبو عيسى، قال الحسن: وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم لايعجل حتى يأمره ربه فأنزل الله تعالى «ذلك نتلوه عليه من الآيات والذكر الحكيم أن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون إلى قوله «الكاذبين» فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهما، ثم دعاهما إلى المباهلة، وأخذ بيد فاطمة والحسن والحسين، فقال أحدهما لصاحبه اصعد الجبل ولا تباهله فإن باهلته تموت باللعنة، قال فما ترى؟، قال: أرى أن نعطيه الخراج ولا نباهله» (البلاذري، ص ص ٧٥ ـ ٧٦).

وهناك إشارات أخرى تعكس هذا التمسك والتحمس من جانب المسيحيين لدينهم في ظل الحكم الإسلامي ـ فتشير الرواية التاريخية إلى أن مسيحي الرها المتحمسين لعقيدتهم طلبوا من معاوية إعادة بناء الكنيسة التي هدمها زلزال سنة ٥٨هـ/ ٦٧٨ ـ ٦٧٩م فأعاد بناءها حسب طلبهم (Theophanes.p.58) . ولم يقتصر الأمر على ذلك بل إنهم ساعدوا على إشعال نار الفتنة أيام الخليفة عبد الملك؛ فمثلا ساعد المسيحيون شبيب بن يزيد الشيباني في ثورته ضد الدولة الأموية بمده بمعلومات عن تحركات جند الامويين، خليفة بن خياط ت ٢٤٠هـ، **كتاب التاريخ** (دمشق، ١٩٦٧م)، جـ١، ص٣٥١.

(٤٨) البلاذري، ١٣١.

(٤٩) Michael Broome, *A Handbook of Islamic Coins*, Seaby(London, 1985), p. 9,pl.6.

(٥٠) H. Lavoix, *A Catalogue de Monnais Musu lmannes de la Bibliothèque Nationale*, (Paris, 1897), Vol. 1, p.17.

(٥١) Broome, p.15, pl.17; Lavoix, N. 59 - 85.

(٥٢) محمد عبد الستار عثمان «نظرية جديدة لتفسير كيفية تخطيط قبة الصخرة»، **مجلة العصور**، دار المريخ، المجلد الثالث، الجزء الثاني، ١٩٨٨م، ص ٢٤٦.

(٥٣) عفيف بهنسي، **الفن الإسلامي**، (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٦م)، ص ١٠٣.

(٥٤) احمد فكري، «قبة الصخرة»، **مجلة عالم الفكر**، الكويت، مجلد ١١، عدد ١، ١٩٨٠م، ص٢٧.

ليظهره على الدين كله»[٥٥] و«الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد»[٥٦] وقد عثر على بعض المخطوطات بالسريانية في بعض الأديرة المسيحية سجلت كثير من محاورات الجدل بين المسلمين والمسيحيين حول العقيدة، كما ألفت بعض المؤلفات التي ارتبطت بهذا المناخ العقائدي ككتاب يوحنا الدمشقي «محاورة مع مسلم».[٥٧]

كل هذه الإشارات التأريخية والأدلة الأثرية تكشف عن جدل عقائدي ـ من جهة ـ بين المسلمين والمسيحيين في مجتمعات البلاد المفتوحة، ومن جهة أخرى بين السلطة في كل من الدولتين العربية والبيزنطية التي استخدمت كل منها الرموز الدعائية استخداما واضحا لتدعيم عقيدتها، وكانت السكة من أهم هذه الرموز باعتبارها من شارات الملك، وباعتبار أهميتها في الانتشار الداخلي والخارجي نتيجة المعاملات والتداول التجاري.

ومن المهم ـ هنا ـ أن نشير إلى أنه «في عهد جستنيان الثاني امبراطور الدولة البيزنطية (٦٨٥ ـ ٦٩٥م) بدأ نقش السكة بصورة السيد المسيح تلك الصورة التي لم يكن ليوافق عليها المسلمون، وحتى هذا الحين كان العرب يقلدون تماما الطرز البيزنطية في مسكوكاتهم، وعندئذ بدأ العرب في ضرب سلسلة مستقلة من المسكوكات ضربت بوزن أخف من «النومزما»[٥٨] وبعد سلسلة انتقالية من السكة التي عليها صورة الخليفة واقفا امتدت حتى سنة ٧٧هـ/ ٦٩٦ ـ ٦٩٧م أصبحت نقوش المسكوكات كلها كتابية»[٥٩] ويكشف ذلك عن سبب مهم من الأسباب التي أدت إلى تعريب المسكوكات على يد الخليفة عبد الملك وتوظيفها كرمز دعائي سياسي ديني يخدم أهداف الدولة ونشر عقيدتها، ويمنع انتشار مثل هذه الدنانير المصورة بصورة السيد المسيح التي ضربت في عهد جستنيان الثاني[٦٠] التي استمر ضربها معاصرا لطراز عبد الملك من الدنانير[٦١] المصورة بصورته التي حلت محلها نقوش كتابية في الطراز الثاني، وانصبت هذه النقوش على إبراز عقيدة التوحيد والرسالة المحمدية في الوجه والظهر ـ كرد فعل ـ فيما يبدو لاستمرار نقش الدنانير البيزنطية بصورة السيد المسيح وهو مايمثل قمة استخدام الرمز الدعائي الديني على المسكوكات في عهد عبد الملك.

وتسجل الروايات التأريخية جانبا آخر من هذا الصراع المتمثل في استخدام السكة كرمز دعائي؛ فيشير المناوي إلى أن ملك الروم كتب إلى عبد الملك «أنه قد أعد له سككا ليوجبها اليه» ليضرب بها الدنانير، فقال عبد الملك لرسوله: «لا حاجة لنا فيها قد عملنا سككنا نقشنا عليها توحيد الله ورسوله»[٦٢]، وتشير هذه الرواية إلى تحسس امبراطور الروم لأخبار الدولة العربية، ومعرفته بحاجة الأمويين لقوالب للسك تساعدهم على إنتاج مايحتاجونه من مسكوكات، فكان حرصه على المساهمة في ذلك تحقيقا لهدفه السياسي والديني باستمرار تبعية سكة

(٥٥) قرآن كريم، سورة التوبة، آية ٣٣.

(٥٦) قرآن كريم، سورة الإخلاص، آية ١ـ٣.

(٥٧) لطف الله قاري، **نشأة العلوم الطبيعية عند المسلمين في العصر الأموي**، ط١ (الرياض: دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، ١٩٨٦م)، ص٦١.

(٥٨) Theophanes: p. 63. ويذكر المؤرخون ان جستنيان الثاني اشتهر بشدة التقوى فمن النقوش التي يحملها نقده عبد المسيح Servud christ ويربطون بين هذه التقوى وبين ضرب دنانيره التي عليها صورة المسيح، السيد الباز العريني، **الدولة البيزنطية** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٢م)، ص١٦٥.

(٥٩) كان الاعتقاد السائد قبل ذلك ان جستنيان الثاني قام بضرب هذه السكة المصورة بصورة المسيح ردا على سكة عبد الملك ذات الصورة

John Walker. *Catalogue the Arab - Byzantine and Post Umaiyaed Coins* (London, 1956), pp. Liv., V.

وعبد الرحمن فهمي، **موسوعة النقود**، ص٥٩ ـ ٧٠.

(٦٠) عبد الرحمن فهمي، «تعريب المسكوكات»، ص٣٨٦.

(٦١) عبد الرحمن فهمي، «تعريب المسكوكات»، ص٣٨٦.

(٦٢) المناوي، ص ٦٣.

الأمويين للسكة البيزنطية، وإذا عرفنا أن النقود المتداولة بين السكان، لانقطاع مصادرها بسبب ما شهدته الدولة من حروب، أصبحت لا تتناسب مع ولا تكافىء نشاط الدولة المالي وحاجاتها الاقتصادية وما يتبع ذلك من حالات الغش والتزييف للسكة التي أصبحت ظاهرة[٦٣]، كانت من بين الأسباب التي دفعت عبد الملك لتعريب السكة وإصدار الكميات المناسبة منها، لأدركنا مدى صدق تحسس الامبراطور البيزنطي لأخبار الدولة الأموية ومعرفته بخطتها التي تستوجب ضرب مسكوكات تغطي احتياجاتها.

ثم أن رد عبد الملك على رسالة الامبراطور يكشف هو الآخر عن أن عبد الملك قد أعد خطته لتعريب السكة، واستعد لتنفيذها دونما أي حاجة لملك الروم، ثم انه فصل في رده مضمون نقش سكته الجديدة حيث ذكر تحديدا «قد عملنا سككا نقشنا عليها توحيد الله ورسوله» وفي هذا الرد مايوحي بتأكيد رفضه لما جاء برسالة الامبراطور له عن البردى، ويوافق ماقاله تعليقا عليها متأثرا بما جاء فيها من إساءة لرسول الله «لإني جنيت على رسول الله ﷺ من شتم هذا الكافر مايبقي غابر الدهر ولا يمكن محوه من جميع مملكة العرب إذا كانت المعاملات تدور بين الناس بدنانير الروم ودراهمهم»[٦٤] كما أن في هذا الرد أيضا مايوحي بأن ضرب عبد الملك بن مروان لسكته بهذا النقش كان من بين أسبابه دنانير جستنيان المصورة بصورة المسيح. ويلاحظ أنه لم يشر في رده إلى نقش صورته على السكة متقلدا سيفه لأن نقشها ـ كما سيتضح ـ كان لتحقيق أهداف دعائية داخلية مؤقتة.

وبالإضافة إلى الأسباب السياسية الدعائية الأساسية التي حققها الخليفة عبد الملك بضربه دنانير عربية، ممثلة في استقلال السكة العربية عن السكة البيزنطية التي ظلت مرتبطة بها حتى ضرب هذه السكة وإبراز شعار الدولة وعقيدتها في نقوش هذه المسكوكات كأى دولة مستقلة قوية، حقق الخليفة أيضا أهدافا جانبية سياسية أخرى كدفع الامبراطور البيزنطي على فض المعاهدة بينهما، والتي كان يدفع بموجبها مبلغا كبيرا من المال. فقد حرص عبد الملك على أن يدفع بسكته العربية الإسلامية الجديدة ماكان يدفعه للامبراطور البيزنطي وفق المعاهدة التي كان وقعها معه، نظير نقل الجراجمة من على حدود الدولة إلى داخل حدوده بسبب ماكانوا يسببونه من قلاقل، كان هو في حاجة إلى تجنبها لاسيما في فترة الحروب الأهلية. وكان قد تم توقيع هذه المعاهدة سنة ٦٧ لمدة عشر سنوات. ورفض الامبراطور قبول الدفع بدنانير الخليفة، ولما علم عبد الملك بذلك طلب ـ بمكر ـ من الامبراطور ألا يخرق اتفاقه معه، وأن يقبل سكته قائلا له: مادام العرب غير قابلين لأن يسكوا عملتهم بالطابع الرومي، فإنه عليهم أن يعطوا الروم قيمة ماعليهم وزنا. ولن تكون هناك خسارة من النقود العربية. ولكن اعتقد جستنيان بغباء أن عبد الملك طلب ذلك عن خوف ولم يكن يعرف أن هدف العرب كان هو إيقاف غزو الردة، وعندئذ يخرقوا المعاهدة، وكان هذا هو المقبول ظاهرا وهو ماحدث بالفعل[٦٥] فقد بدأ جستنيان بخرق المعاهدة ومحاربة عبد الملك الذي استطاع دحره. وهكذا اتخذ عبد الملك من مسكوكاته الجديدة وسيلة لإثارة الامبراطور ليجعله البادىء بنقض الاتفاقية المبرمة بينهما، ونجح خداع سياسي بارع مع خصم متهور.

ويحدد ثيوفانيس تاريخ وقوع هذه الأحداث في

(٦٣) ضياء الدين الريس، **عبد الملك بن مروان** (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر، ١٩٦٢م)، ص ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٦٤) البيهقي، جـ ٢، ص ٢٣٤.

(٦٥) Theophanes, p. 63.

أحـداث العـام الممتـد من سبتمبـر ٦٩١ إلى ٣١ أغسطس ٦٩٢م(٦٦)، ويحدد هذا التاريخ بدقة العام الذي ضرب فيـه عبد الملك سكته العربية الخالصة وهو مايقابل بالتاريخ الهجري سنة ٧٣هـ.(٦٧)

وتكشف هذه الرواية التاريخية إلى أى مدى حقق تعـريب عبد الملك أهدافه فقد قيل لامبراطور الروم «افعـل ما كنت تهـدد به ملك العرب»، فقال: «إنما أردت أن أغيظه بما كتبت اليه لأنى كنت قادرا عليه والمال وغيره برسوم الروم فأما الآن فلا أفعل لأن ذلك لا يتعامل به أهل الإسلام وامتنع من الذي قال» (٦٨)

وكان كل ما استطاع الامبراطور جستنيان فعله من تحد لدنانير عبد الملك ذات الصورة هو استمراره في ضرب الدنـانير التي عليها صورة السيد المسيح وخـلفـه الصـليـب وعـلى الوجـه الآخـر صورة الامبـراطور.(٦٩) ومن المحتمـل أن الدولة البيزنطية عمـدت إلى دفـع ثمن وارداتها من مصر ـ كأوراق البـردى والنسيج وغيره ـ بهذه الدنانير التي كانت تسحب لتصـهر وتسبك من جديد بالسكة الإسلامية.(٧٠)

واستمر ضرب عبد الملك للدنانير بهذا الطراز الذي نقشت عليه صورته حتى سنة ٧٧هـ/ ٦٩٥م التي ظهر فيها طراز آخر عاصر الأول في هذه السنة ثم حل محله ابتداء من سنة ٧٨هـ/ ٦٩٦م. وفي هذا الطراز الجـديـد حلت النصـوص الكتـابيـة محل الصور والنقـوش الأخرى(٧١)، وتضمن وجه الدينار كتابات كوفية في المركز في ثلاثة سطور نصـها:

١ ـ لا اله الا ٢ ـ الله وحده ٣ ـ لا شريك له

وفي الهامش كتـابـات كوفية ـ في اتجاه معاكس لاتجـاه عقـرب الساعة ـ نصـها «محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله»

وتضمن ظهر الدينار كتابات كوفية مركزية في ثلاثة سطور أفقيـة متوازية نصـها ١ ـ الله أحد الله ٢ ـ الصمد لم يلد ٣ ـ ولم يولد

وفي الهـامش كتـابات كوفية ـ في اتجاه معاكس لاتجاه عقرب الساعة ـ نصـها :

«بسم الله ضرب هذا الدينر سنة سبع وسبعين ومئة».

وربـطت هذه النصـوص برمـزية بليغة بين «عقيدة التوحيد» ممثلة في نص الشهادة كاملا في مركز وجه الدينار وبين الإشارة إلى صاحب الرسالة ومنهجها وغايتها في هامش وجه الدينار، الذي يدور حول نص الشهـادة في المـركـز، فتكـاملت الرسالة الإعلامية المقصودة من هذه النصوص معنى ورمزا، فلما كان التوحيد عقيدة المسلمين فإن من يؤمن بهذه العقيدة عليـه أن يؤمن بأن محمـدا رسـول الله، وأن يتبع التعاليم والمبادىء والقيم التي يدعو اليها، لأنها هى الطريق المستقيم الذي أراده الله لعبـاده، لأنه جاء بالدين الحق، وأن الله أرسله بهـذه الرسـالة وهذا الدين ليظهره على غيره من الأديان والاعتقادات.

وتجلت الرمزية في وضـع نص شهادة التوحيد في

(٦٦) Theophanes, p. 63.

(٦٧) اختلفت المصـادر العـربية في تحديد تاريخ ضرب عبد الملك بن مروان، ويرجح هذا المصدر البيزنطي تاريخ سنة ٦٩٢ ـ ٦٩٣/ ٧٣هـ لاسيما وأنه ربطه بأحداث معركة عبد الملك مع جستنيان وفض الاتفـاقية وتحدد المصادر العربية سنة ٦٩٢ ـ ٦٩٣م/ ٧٣هـ أيضا تاريخها لهذه المعركة، الطبري، أبى جعفر محمد بن جرير الطبري، ت ٣١٠هـ، **تاريخ الطبري، وتاريخ الامم والملوك** (بيروت: مؤسسة الثقافية، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م)، جـ ٣، ص ٥٤٢.

(٦٨) البيهقي، ص ٢٣٦.

(٦٩) عبد الرحمن فهمي، «تعريب المسكوكات»، ص ٣٨٨.

(٧٠) غالبـا ماكـان يحدث ذلك ويبدو ان دنانير مشابهة كانت بمصر سحبت وضربت بالسكة الإسلامية، فقد ذكر بسندي أسقف قفط بمصر رواية تلمح إلى ذلك، عبد الرحمن فهمي، **فجر السكة**، ص ٥٨.

(٧١) انظر لوحة رقم (٢).

المـركـز باعتبـارهـا الهدف والأساس، ووضـع نص الرسالة في الهامش باعتبارها الوسيلة والمنهج الذي يتحقق به الهـدف، وعنـدمـا يتـطلع القارئ لهذه النصـوص فان أول مايقـرأ هو نص كتابات المركز لانتـظامها في سطور أفقية ولإمكان قراءتها بوضع القطعة في وضعها الصحيح ثابتة بين يديه، ثم يلي قراءة المركز قراءة الهامش الذي يضطر معه لإدارة القـطعـة في اتجاه الكتابة، التي تدور حول النص المركزي لتؤطره إيمانا بصاحب هذه الرسالة واتباعا لمنهجه، الذي يهدي إلى الاعتقاد الصحيح بوحدانية الله الذي يمنح دينه هذه النصرة على غيره مؤكدا على تحقيق الهدف لمن اتبع الرسول ومنهجه.

ومقارنة بسيطة بين وضع كتابات المركز والهامش في هذا الطراز من دنـانـير عبد الملك، وبين الدنانير البيزنطية والدراهم الكسروية؛ التي تتوسطها صورة الامبـراطور أو كسرى وتحيط بهما كتابات هامشية دعـائية، توضح أهمية الرمز في وضع نص شهادة التوحيد في المركز، وتوضح أيضا مدى تركيز الخليفة عبد الملك على إبراز عقيدة التوحيد من منظور سما على النـزعات الشخصية الدنيوية، وهو مايشير إلى الاستفـادة من توظيف الرمـز الدعـائي لدى الأمم السابقة توظيفا يركز إظهار العقيدة.

وتـوافق ظهـور هذا الطراز الثـاني مع المنـاخ السيـاسي والعقائدي ـ الذي أشرنا إليه ـ حيث إن الخليفـة عبـد الملك حرص على أن تسجـل على مسكوكاته ـ التي هي أهم شارات الملك ـ مايفصح عن عقيـدتها الإسلامية، تلك العقيدة التي تخالف عقيدة التثليث التي تعتنقها الدولة البيزنطية؛ التي جرى التعـامـل بدنـانـيرهـا، لاسيما وأن العقيدة الإسلامية تتضمن تصحيح هذا الاعتقاد الخاطئ، فتم نقش الدينـار من هذا الطراز بالنصوص التي ترمز إلى ذلك بدلا من صورة الخليفة، وزيادة في تأكيد المعنى بإظهـار الرمـز الذي يؤكـد هذه المضـامين الدينية والسياسية تضمن ظهر الدينار كتابة مركزية تؤكـد وتفصل معنى التوحيد من خلال نص قرآني يؤكد زيف عقيدة التثليث هو «الله احد الله ـ الصمد لم يلد ـ ولم يولد». ونخلص من ذلك إلى أن نصوص المسكـوكـات التي ضربها الخليفة عبد الملك والتي استمرت من بعده، كان اختيارها لتحقق غايات دينية سياسية دعائية هدفها التأكيد على مضمون العقيدة الإسـلاميـة ورسالتها السامية معنى ورمزا، يجُبّ الوظيفة الدعائية للمسكوكات البيزنطية التي تتضمن الإشـارة إلى عقيـدة التثليث، وتلك التي ضربهـا جستنيان الثاني بصورة السيد المسيح.

ومقارنة بين نقوش الطراز الأول الذي ضـربه عبد الملك بصورته والذي استمر حتى سنة ٧٧هـ، وطرازه الثاني الذي فصلنا مضامين رموزه الدعائية؛ تفصـح عن أن الطراز الأول الذي نقش عليه عبد الملك صورتـه كان له ـ فيمـا يبدو ـ غايات دعائية ارتبطت بالأوضـاع السياسية للدولة الأموية في هذه الفترة على المستوى الداخلي.

صدى الأهـداف الدعـائيـة للطراز الأول على المستوى الداخلي

ضرب عبد الملك سكته المعربة ليحقق على المستوى الداخـلي أهـدافـا سيـاسيـة مرتبـطة بالسيـاسـة الاقتصادية للدولة، تمثلت في تزويد السوق بحاجاته من مسكـوكات عربية إسلامية تحمل شعار الدولة وتبعد عن أي تأثيرات أو ارتباطات خارجية، وفي ذلك مايسـاعد أيضا على استقرار الأسواق والنشاطات التجارية حيث كان تزييف العملة وغشها من الظواهر التي أدت إلى إرباك المعاملات التجارية كما أشرنا ـ كما أن ذلك كان ليساعد على الانطلاق الاقتصادي انطلاقا يوازي مكانتها السياسية. كما أن ضرب هذه

السكة كان ليحل المشكلات الناجمة عن اختلاف النظم المالية السائدة في الأقاليم المختلفة، وما نتج عنه من اختلاف أحكام الجزية والخراج وعشور الأرض وعشور التجارة في العراق وفارس ومصر والشام.

وبالإضافة إلى هذه الأهداف السياسية لضرب عبد الملك لسكته تبرز الأهداف الدعائية أيضا التي تعكسها صورة عبد الملك التي نقشت بسمات عربية إسلامية خالصة كان لها دلالتها الدعائية الرمزية؛ كالسيف الذي يتقلده الخليفة في وسطه قابضا عليه بيمينه؛ فهو علامة الإمامة عند المسلمين، وإذا عرفنا مدى حرص الخلفاء الأمويين على إبراز الرموز الدعائية التي تدل على الملك(٧٢) لتبين لنا أهمية نقش مثل هذه الصورة على الدنانير في هذه الفترة بالذات التي ضربت فيها دنانير عبد الملك المصورة؛ فقد كانت بمثابة الرمز الدعائي الواضح الذي يؤكد تمتع الخليفة بإجماع المسلمين على خلافته إجماعا لم يتحقق لسابقيه، بعد أن قضى على ماواجهه من فتن وثورات داخلية مضادة من قبل الخارجين على الدولة الأموية الذين ضربوا مسكوكات ثائرة كرمز لاستقلالهم، وعدم خضوعهم لسلطان الخليفة الأموي. وقد أكد هذا الرمز نقش صورة الخليفة متقلدا سيفه في وسطه قابضا عليه بيده في رمزية خالصة لتأكيد هذا المدلول. وكان انتشار هذا الدينار بهذه الصورة في التعامل عاملا مؤكدا لسلطان الأمويين لاسيما في المناطق التي انتشرت فيها مسكوكات الثائرين على الخلافة قبل القضاء عليهم.

وساعدت الخطة التي اتبعها الخليفة عبد الملك على انتشار سكته من دنانير ودراهم، فقد كانت المشورة على عبد الملك «بأن يكتب السكك في جميع بلدان الإسلام وأن يتقدم الناس في التعامل بها، وأن يتهدد بقتل من يتعامل بغير هذه السكة من الدراهم والدنانير وغيرها، وأن تبطل وترد إلى مواضع العمل حتى تعاد إلى السكك الإسلامية ففعل ذلك عبد الملك»(٧٣) ويتضمن هذا النص إشارات واضحة إلى الخطوات العملية التي ساعدت على رواج سكة الخليفة عبد الملك وانتشارها، وانحسار السكة البيزنطية وسحبها من المعاملات، أفساحا للمجال أمام السكة الجديدة، وتشجيعا للعامة على التعامل بها، وكانت المشورة على الخليفة عبد الملك بأن «يتقدم الناس في التعامل بها» بمعنى أن تكون هذه السكة هي العملة الوحيدة التي يجري التعامل بها في المعاملات الرسمية بصفة عامة والشخصية الخاصة بالخليفة، ونفذ الخليفة هذه المشورة بإصراره - كما أشرنا - على دفع المبالغ المستحقة على الدولة لامبراطور الروم - وفق المعاهدة بينهما - بدنانيره العربية الاسلامية(٧٤)، ولا شك أن تعامل الخليفة والجهات الرسمية بهذه السكة الجديدة، كان من العوامل الأساسية المطمئنة والحافزة للعامة على التعامل بهذه السكة الجديدة «فالناس على دين ملوكهم». وإكمالا لهذا التنفيذ على مستوى العامة نودى «ألا يتبايع أحد بعد ثلاثة أيام بدينار رومي فضربت الدنانير العربية وبطلت الرومية»(٧٥)، ولاشك أن تحريم التعامل بالدنانير الرومية بعد هذه المدة كان كفيلا بسحب الدنانير البيزنطية من الأسواق وصهرها وضربها من جديد بالسكة الإسلامية، فكانت مصدرا من مصادر الذهب لدور الضرب.

(٧٢) حرص الخلفاء على إظهار هذه الشعارات التي تدل على الملك، ففي الخطبة - على سبيل المثال - حرص الخليفة على أن يخرج لصلاة الجمعة مرتديا ثيابا بيضاء، وعمامة مرصعة بالجواهر، وكان يرقى المنبر ليخطب خطبة الجمعة وبيده الخاتم والعصا باعتبارهما شارات من الملك، حسن ابراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي** (بيروت: دار النهضة العربية ١٩٦٥م)، جـ ١، ص ص ٥٣٦ - ٥٣٧.

(٧٣) البيهقي، ص ٢٣٤.

(٧٤) Theophanes, p. 63.

(٧٥) المناوي، ص ٦٢.

كما تشددت الدولة مع كل من كان يحاول ضرب السكة من غير جهتها الرسمية وضبطت الأمور جيدا، وأوقفت كل محاولة لذلك حيث أن هذا الفعل كان قد تكرر فعله قبيل ضرب الخليفة عبد الملك لسكته - لاسيما في بلاد العراق وفارس - وكان مظهرا من مظاهر التزييف والغش.(٧٦) وساعد على تحقيق هذا الضبط والالتزام أمراء أشداء تفانوا في تنفيذ هذه الخطة كالحجاج بن يوسف الثقفي؛ الذي أمره عبد الملك بضرب الدراهم سنة أربع وسبعين، ثم أمره بضربها في النواحي سنة ست وسبعين «وهذا الأمر بالضرب المرحلي كان ليساعده على السيطرة وضبط الضرب، ونهى الحجاج أن يطبع أحد غيره، فطبع سمير اليهودي دراهمه السميرية من فضة خالصة، وجعل فيها ذهبا، فأمرْ الحجاج بقتله فقال: انظر إن لم تكن أجود من دراهمك فاقتلني، فوجدها أجود منها، فأمر بقتله لجرأته على ضربها، قال: فإني أعرض عليك أمرا فإن رأيته أصلح للمسلمين من قتلي فاعفني، قال: هاته، فوضع الأوزان وزن ألف وخمسمائة وثلثمائة إلى وزن ربع قيراط؛ فجعلها حديدا ونقشها، وجاء بها إلى الحجاج فأعجبه وعفى عنه، وكان الناس قبل ذلك يأخذون الدرهم الوازن فيزنون به غيره، واكثر ذلك يؤخذ عددا».(٧٧)

وتشير هذه الرواية إلى المناخ الاقتصادي الذي جرى فيه طرح السكة الأموية العربية الجديدة، وكيف واجهت سكة الدولة منافسة سكة أخرى ضربت بعيار أجود ليقبل عليها الناس في التعامل، وهوما واجهته الجهات الرسمية بالشدة والحزم، وفي ذلك، مايشير إلى حداثة خبرة الدولة في هذا المجال أيضا، حتى أن الحجاج عفى عن سمير اليهودي بعد أن قدم له خدمة جليلة في مجال تحديد الأوزان تحديدا دقيقا يفيد في التعامل التّجاري بين المسلمين، ويساعد على استقرار النشاط الاقتصادي. وبمرور الزمن استطاعت الدولة الأموية تحسين سكتها، وتجويد عيارها وضبط أوزانها(٧٨) عن طريق جهود ولاتها، الذين أخذوا على عاتقهم هذه المهمة.

ولم يكن الولاة وحدهم المتشددين في ضبط ومنع ضرب السكة في غير جهات الدولة الرسمية بل أن الخليفة عبد الملك إيمانا منه بأهمية هذا العمل «أخذ رجلا يضرب على غير سكة المسلمين فأراد قطع يده ثم ترك ذلك وعاقبه»(٧٩) وهكذا فتح المجال أمام السكة الجديدة بتفردها في ساحة التعامل،وهو ما ساعد على انتشارها وإحساس العامة بمسؤولية الدولة في ذلك وإقرارهم بالنظام الجديد.

ومع هذه الإجراءات ومع استمرار ضرب السكة المصورة بصورة عبد الملك لعدة سنوات انتشرت هذه السكة انتشارا غطى كل أقاليم الدولة، لاسيما وأن دور الضرب في هذه الأقاليم شاركت في إصدار هذه المسكوكات، فتحققت الغايات السياسية والدعائية المقصودة من نقشها بصورة عبد الملك.

وكان لانتشار دنانير عبد الملك بصورته أثرها الواضح على فئات المجتمع في أقاليم الدولة من المسلمين وأهل الذمة، وهذه الفئة الأخيرة رأت في

(٧٦) المناوي، ص ٧٥؛ ضياء الدين الريس،، ص ٢٧٨، حسان على حلاق، **تعريب النقود والدواوين في العصر الأموي** (بيروت: الكتاب اللبناني، ١٩٦٨؛ القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٧٨م)، ص ٤٤.

(٧٧) القلقشندي، جـ ٣، ص ٣٤٥.

(٧٨) ساهم الولاة الأمويين في ذلك مساهمات بارزة كابن هبيرة أيام الخليفة يزيد بن عبد الملك، والذي نسبت اليه الدراهم الهبيرية، وخالد القسري في أيام الخليفة هشام بن عبد الملك، والذي عرفت دراهمه بالخالدية، ويوسف بن عمر الذي نسبت اليه الدراهم اليوسفية، فكانت الهبيرية والخالدية واليوسفية أجود نقود بنى أمية، المناوي، ص ص ٦٥ - ٦٦.

(٧٩) البلاذري، أحمد بن يحي، ت ٢٧٩هـ، **فتوح البلدان**، تحقيق عبد الله وعمر طباع (بيروت: دار النشر للجامعيين، ١٩٥٧م)، ص ٦٥٨.

دنانير عبد الملك العربية الإسلامية مايدل على قوة النظام النقدي الجديد واستقلالية الحكم الأموي، وشعاره ممثلا في عقيدة التوحيد؛ التي نقشت هي ونقش صورة الخليفة الأموي عبد الملك. ولاشك أن المردود الدعائي لانتشار هذه الدنانير بين أهل الذمة - لاسيما المسيحيين - بعد سحب الدنانير البيزنطية كان له أثره في نفوسهم، فحذف صورة الامبراطور من وجه الدينار والشارات المسيحية على ظهره ووضع صورة الخليفة عبد الملك، والنصوص التي تشير إلى عقيدة التوحيد والرسالة المحمدية، كان إعلانا واضحا كافيا عن الاتجاه السياسي الجديد للدولة الحاكمة التي تؤكد استقلالها وقوتها، التي مكنتها من ضرب الدنانير بهذه الصورة، وأن النتيجة الحتمية لهذا الاستقلال؛ هو القضاء على أي صلات قديمة تربط أهل البلاد المفتوحة بالنظام الحاكم قبل الفتح، كما أن التأكيد على ذكر عقيدة التوحيد والرسالة المحمدية في نصوص هذه الدنانير كان بمثابة إعلان دائم عن زيف عقيدة التثليث، ودعوة مستمرة إلى العقيدة الإسلامية، ومع تلاشي الأمل في عودة كل ماهو قديم أو بعثه، فرض الأمر الواقع مناخ التأقلم والتكيف مع الجديد، وتفاعلا مع مظاهر وعوامل التعريب في المجالات الأخرى لاسيما تعريب الدواوين[٨٠] كان الاتجاه نحو الإسلام وتعلم اللغة العربية.

وأدرك البيزنطيون - فيما يبدو - هذا التأثير الدعائي لدنانير عبد الملك فاستمروا في ضرب دنانيرهم التي عليها صورة السيد المسيح وخلفه الصليب على وجه وصورة الامبراطور البيزنطي على الوجه الآخر كإجراء مضاد[٨١] كمحاولة وقتيه للتخفيف من هذا الأثر وإثارة حماس المسيحيين، وبعث شعورهم السياسي والديني من خلال هذه الدنانير.

ويبدو أن الخليفة عبد الملك كان يتحسس ردود الفعل لانتشار هذه المسكوكات - لاسيما في المراكز المهمة كالمدينة المنورة - التي استحسنها من بقى بها من الصحابة والتابعين ولم يعيبوا عليها سوى أنها مصورة[٨٢]، فبدأ ضرب طرازه الثاني الذي حلت فيه النصوص الكتابية الإسلامية محل الصورة، كما لو كان امتثالا لهذا الانتقاد، لاسيما وأن بعد هذه السنوات لم تعد للخليفة مآرب إعلامية تستدعي بقاء صورته، بل إن تغيير الصورة بنقش كتابي إسلامي ينقش في مركز الدينار أو الدرهم كان فيه مايوافق رغبة الصحابة والتابعين وكسب ثقتهم بمسكوكاته الجديدة التي خلت من الصورة. كما أن اقتباس الخوارج لفكرة نقش الصورة كان هو الآخر أدعى إلى تغيير هذا الطراز ذا الصورة بالطراز الكتابي الذي استمر بعد ذلك.

وتجسد الدراهم العربية الساسانية رمزاً دعائيا آخر يكشف عن جوانب سياسية مهمة؛ منها مادخل في الإطار العام لسياسة الدولة التي رمت إلى الترفق بالأحوال الاقتصادية للعامة في البلاد المفتوحة، وعدم إحداث انقلاب في المجال النقدي باستبدال المسكوكات السائدة في التعامل ومنها الدراهم الساسانية وهي حطوة لم تكن إمكانات الدولة الإسلامية في عهدها المبكر قادرة على تحمل عواقبها، كما أن سياسة الدولة في ذلك الوقت اتجهت إلى تدعيم سياسة الجهاد والفتح لنشر الدين باعتبار أهمية سبقها لتطبيق السياسات الأخرى، التي تحقق الاستقلالية الاقتصادية في المجال النقدي، والتي يمكن تطبيقها في وقت لاحق. ويوضح هذا الاتجاه السياسي للدولة الإسلامية نقوش الدراهم التي ضربتها الدولة الإسلامية على غرار الطراز الساساني وبنقش صورة كسرى الفرس مع إضافة بعض

(٨٠) حلاق، ص ص ١٠٣ - ١٢٠.

(٨١) عبد الرحمن فهمي، «تعريب المسكوكات»، ص ٢٨٨، ولوحة رقم (٦).

(٨٢) الكرملي، ص ٣٤.

الكلمات العربية والعبارات الإسلامية التي بدأت تظهر على الدراهم ابتداء من عهد الخليفة عمر.

ومن المهم هنا أن نشير إلى أن الدراهم استغلت مبكرا كرمز دعائي سياسي، فقد اتفقت المصادر العربية تقريبا على أن أول من ضرب الدراهم عبد الله ابن الزبير الذي أعلن نفسه خليفة للمسلمين، بعدما رفض مبايعة يزيد بن معاوية، ودانت لحكمه في وقت من الأوقات مصر والعراق وفارس والحجاز واليمن، وكادت الشام أن تبايعه، لكن سرعان ما استطاع مروان بن الحكم استعادة مصر.(٨٣) ثم بدأت الدولة الأموية في تدعيم أركان حكمها انطلاقا من الشام ومصر، فخاضت حروبها مع الزبيريين والخوارج، حتى استطاعت القضاء عليهم في عهد عبد الملك.

«فلما قام عبد الله بن الزبير بمكة ضرب دراهم مدورة، وكان أول من ضرب الدراهم المستديرة، وإنما كانت قبل ذلك ماضرب منها ممسوح غليظ قصير فدورها ونقش بأحد الوجهين «محمد رسول الله» وعلى الوجه الآخر «أمر الله بالوفاء والعدل»، وضرب أخوه مصعب بن الزبير دراهم بالعراق وصل كل عشرة منها سبعة مثاقيل، وأعطاها الناس في العطاء، فلما قدم الحجاج من العراق من قبل أمير المؤمنين عبد الملك ابن مروان قال: ماينبغي أن نترك من سنة الفاسق أو قال: المنافق شيئا فغيرها» (٨٤)

وتشير هذه الرواية إلى ضرب عبد الله بن الزبير ومصعب للدراهم ونقشها بنصوص كتابية، أوردت هذه الرواية مايشير اليها، وأشارت، روايات أخرى إلى أنه كان من بينها لفظ «بركة» و «الله».(٨٥) وقد كشف عن كثير من القطع التي ضربها عبد الله بن الزبير، ومن المهم هنا أن نقش لقب «أمير المؤمنين» بالبهلوية بين نقوش المسكوكات التي ضربها.(٨٦)

وتكشف هذه النصوص عن التوجه الدعائي والسياسي لعبد الله بن الزبير، ففي تسجيله للنص «محمد رسول الله»(٨٧) مايوحى بصلته برسول الله بالإضافة إلى أن النص يسجل ظاهرا نص «الرسالة»؛ ويتضح الإيحاء بالمعنى الأول وضوحا كاملا عندما نقارن بين هذا النص وبين نصوص مسكوكات العباسيين الثائرة التي ضربوها سنة ١٢٨هـ والتي تضمنت نصوصا تشير إلى التقرب من آل البيت والدعوة لهم ونصها «قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة والقربى».(٨٨) كما أن هذا المعنى يتضح كذلك من تضمين نص الرسالة على مسكوكات عبد الملك مع شهادة التوحيد «لا اله الا الله وحده محمد رسول الله» أو ضمن النص القرآني في الطراز الثاني «محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله» بما يشير ضمنا إلى الرسالة، وبنفس النص الذي نقش على مسكوكات ابن الزبير، لكنه في إطار نصوص أخرى تفصح عن معاني أعم وأشمل تتركز على فحوى العقيدة الإسلامية ومضمونها.

أما نص «أمر الله بالوفاء والعدل» فهو نص يشير مباشرة إلى الدعوة إلى الوفاء بالميزان والعدل فيه، وهي دعوة تمثلت إشارات لها أيضا قبل ذلك في السكة التي ضربت في عهد الخليفة عمر فيما نقش من

(٨٣) المسعودي، ص ٢٦٦؛ السيوطي، ص ٢١٢.

(٨٤) البلاذري، ص ٤٥٤؛ المناوي، ص ٧٢، ٧٣؛ سيده اسماعيل كاشف، **مصر في فجر الإسلام** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧م) ولنفس المؤلفة ايضا، **عبد العزيز بن مروان** (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٦م)، ص ٨٨؛ حلاق، ص ٢٥.

(٨٥) G.C. Miles, *Some New Light on the History of Kirman, the World of Islam* (n.p.,1959), p. 28, Walker, *Arab Sassanian Coins* (London, 1914), pp. 29-30; Lavoix, p. XVIII.

(٨٦) Miles, p. 20.

(٨٧) هنا يجب الإشارة إلى ان هذا النص ايضا كان نقش خاتم ثم رسول الله، البلاذري، ص ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(٨٨) دار القزاز، «الشعار قوة يزيد بالله على درهم إسلامي مضروب على طراز ساساني في المتحف العراقي»، **مجلة المسكوكات** إدارة الآثار ـ بغداد، العدد ٧، ١٩٧٦م، ص ١٠٣.

كلمات «واف» و «طيب» و«جائز»، ولكن الدعوة هنا واضحة، يبدو أنها مرتبطة بما حدث من غش وتزييف ورداءة في المسكوكات في هذه الفترة التي سبقت ضرب عبد الله بن الزبير، والتي ضربت في عهد الأمويين، ويتفق ذلك مع ما أورده البلاذري في رواية داود الناقد الذي قال: «سمعت مشايخنا يحدثون أن العيَّار من أهل الحيرة كان يتروجون على مائة وزن ستة يريدون وزن ستين مثقالا دراهم، وعلى مائة وزن ثمانية يريدون ثمانين مثقالا دراهم، وعلى مائة وزن خمسة يريدون وزن خمسين مثقالا، وعلى مائة وزن مثقال» وقال داود الناقد: «رأيت درهما عليه ضرب هذه الدراهم بالكوفة سنة ثلاث وسبعين فأجمع النقاد أنه معمول، وقال رأيت درهما شاذا لم ير مثله عليه عبيد الله بن زياد فأنكر ذلك».(٨٩)

ولاشك أن تحقيق الميزان الوافي للدراهم كان من المقومات الأساسية التي تكفل الإقبال على هذه الدراهم، ذلك الإقبال الذي يتبعه تأييد للنظام الذي قام بضربها، وهكذا كانت دراهم الزبيريين بوزنها الشرعي وبنصوصها التي تؤكد على سلامة هذا الوزن من الرموز الدعائية، التي كانت لتزيد تعاطف العامة مع حكمهم. وتتفق أيضا مع هذا الاتجاه الدعائي النصوص الأخرى مثل «بركة» و«الله» في تلميح دعائي بارع يربط بين القوة الشرائية للدراهم الزبيرية الوافية وبين النزعة الدينية التي تشير إلى أن ذلك من ماعند الله، وهو مايضفي المهابة الدينية على ضاربي هذه السكة.

ثم يأتي تسجيل ابن الزبير للقب «أمير المؤمنين» بالبهلوية على سكته بدلالته السياسية الدعائية التي تؤكد من خلال السكة هذا المضمون السياسي، وهنا يظهر توظيف السكة وإدراك أهميتها باعتبارها شارة من شارات الملك. وكان تسجيل النصوص بالبهلوية لتوصيل الرسالة الإعلامية توصيلا جيدا للعامة التي تتكلم هذه اللغة ولا تجيد العربية.

وهكذا سبق توظيف عبد الله بن الزبير للسكة توظيفا دعائيا سياسيا حذا حذوه الخليفة عبد الملك في تعريبه للسكة، وتكشف دراسة تعريب عبد الملك للدرهم عن هذه العلاقة بصورة واضحة.

وتشير المصادر التاريخية إلى أن عبد الله بن الزبير «أمر أخيه مصعب بن الزبير بضرب الدراهم على نقش الكسروية(٩٠) وعثر على سكته التي ضربها في البصرة وكرمان ونهاوند(٩١) وغيرها، ويستوقفنا المضمون السياسي لهذا الأمر الذي حدد نوعية السكة ونوعية الطراز الذي تنقش به، وهي نوعية بطراز كان مألوفا في العراق والبلاد الأخرى التي كانت تتبع الدولة الساسانية قبل الفتح الإسلامي، واستمر تعاملها به في عهد الخلافة الراشدة وبداية العصر الأموي، حتى يجد قبولا في التعامل بين شعوب هذه البلاد التابعة لخلافتهم، وفي هذا القبول مايحقق الغرض الأساسي من ضربها باسم الزبيريين حاملة شعارهم الذي يشير إلى خلافتهم، وبالفعل تم ضرب الدراهم وفق هذا التوجيه الذي حقق أهدافه، فانتشرت مسكوكات الزبيريين في بلاد العراق وإيران انتشارا واسعا، وهكذا نجحت دراهم الزبيريين في تحقيق أهدافها الدعائية السياسية، وهو النجاح الذي هدف الحجاج ضربه فعندما قدم العراق «من قبل أمير المؤمنين عبد الملك قال: ماينبغي أن نترك من سنة الفاسق أو قال: المنافق شيئا فغيرها» (٩٢) وتدل هذه الرواية دلالة واضحة عن أن ضرب الزبيريين لسكوكاتهم التي تحمل شعاراتهم لتحقيق غاياتهم الدعائية والسياسية كانت من أبرز العوامل التي

---

(٨٩) البلاذري، ص ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

(٩٠) البلاذري، ص ٤٥٤؛ المناوي، ص ص ٦١ ـ ٩٢.

(٩١) Walker, pp. 102 - 104.

(٩٢) البلاذري، ص ٤٥٤؛ المناوي، ص ص ٧٢ ـ ٧٣، سيده اسماعيل كاشف، **عبد العزيز بن مروان**، ص ٨٨؛ حلاق، ص ٢٥.

ازعجت الأمـويين، ولذلك بادروا بإنهاء أثرها عندما حانت فرصتهم لذلك.

وكـذلك وظف الخـوارج السكـة توظيفـا دعائيا واضحا، والخوارج هم الذين خرجوا على علي بن أبي طالب رضي الله عنه بعد أن كانوا من اتباعه؛ حيث أنهم رفضوا مبدأ التحكيم مع معاوية، ورغم أنهم هم الذين دفعوه إلى قبوله في بداية الأمر. وقد جاء رجلان منهم هما زرعة الطائي وحرقوص السعدي لإثنائه عن قبول التحكيم قائلان له «لا حكم إلا الله» وهو القول الذي اتخذه الخوارج شعارا لهم لكنه لم يستجب لهم فخرجوا عليه، واتفقوا على أن يولوا أمرهم لرجل منهم هو عبد الله بن وهب الراسبي فقبل الولاية، واجتمع رأيهم على الخروج من بين أظهر المسلمين، وخرجوا فرادى حتى لايـراهم أحـد من النـاس واجتمعـوا بالنهروان وخرج علي لقتالهم، وانتصر عليهم لكنه لم يقض عليهم تماما، بل زادت ثائرتهم رغبة في الانتقام لقتلاهم. وصار حزبهم من الأحزاب القوية المعارضة للسلطة ممثلة في الأمـويين، وانقسموا إلى فرق عدة لكل منها مبادئها التي تؤمن بها.[٩٣]

وضرب الخـوارج السكـة باعتبـارهـا شارة من شارات الملك وسجلوا عليها شعارهم الذي يؤكد عدم خضـوعهم للأمويين واتجاههم نحو مقاومة السلطة الأموية التي لا يعترفون بها ويسعون للقضاء عليها رغبة في الوصول إلى الحكم.

ومن أشهر قادة الخوارج الذين ضربوا السكة في عهد عبد الملك بن مروان قطري بن الفجاءة وعطية بن الأسود، وقد عثر على نماذج من السكة التي ضربوها. وقطرى[٩٤] بن الفجاءة اختير أمير للخوارج الأزارقة سنـة ٦٨هـ، وقد ساد حوالي عشر سنوات ضرب خلالها الدراهم في المناطق التي سادها وهي كرمان وفارس والأهواز.[٩٥]

وسار الخوارج على نهج مشابهلنهج الزبيريين في سك نقودهم من حيث ضربها على الطراز الساساني مع إضـافـة شعاراتهم عليها، وهى سياسة اتبعت لتجـد هذه السكـة رواجـا في البلاد الخاضعة لهم وليتعاطف معها المتعاطفون بما تحمله من شعارات وفي ذلك مايحقق الهدف الدعائي لضرب هذه السكة. وحتى تكـون مشـابهـة في الشكـل العـام مع نقود الأحزاب الأخرى التي ضربت السكة أيضا على هذا الطراز.

فقـد عُثِرَ على نماذج من الدراهم التي ضربها قطرى بن الفجاءة نقش على وجهها صورة كسرى، وفي الهـامش نقش بالخـط الكـوفي شعار الخوارج «لاحكم الا لله» ونقش على الظهر معبد النار وتاريخ الضرب سنة ٧٥، سنة ٧٧هـ.[٩٦] وقد عثر على نماذج أخرى من الدراهم التي ضربها «قطري» نقش عليها اسمه على هذا النحو «عبد الله قطرى» في سطر مع لقب أمـير المـؤمنين بالبهلوية في سطر ثان، وتنوعت الكتـابـات الواردة على دراهم قطري فقد نقش على بعض الدراهم بالبهلويـة ماتـرجمته «الحاكم الليث قطرى» وقد تراوحت سنوات ضرب هذه الدراهم مابين سنة ٦٩ إلى ٧٥ هـ.[٩٧]

وهكذا فإن ماسجل على سكة قطري بن الفجاءة

---

(٩٣) للاستـزادة، أحمـد شلبي، **الدولة الأمـوية والحركة الفكرية والثـوريـة خلالهـا**، ط ٤ (القـاهـرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٣م)، ص ص ٢١٤ ـ ٢١٧؛ نايف محمد معروف، **الخوارج في العصر الأموي** (بيروت: دار الطليعة، ١٣٩٧هـ)، ص ص ١٣٦ ـ ١٤٥.

(٩٤) قطري هو اللقب الذي أشتهر به هذا القائد أما اسمه فهو «جعونة بن يزيد»، وكنيته ابو محمد في السلم وأبو نعامة في الحرب؛ محمد ابـو الفرج العش، **النقود العربية الإسلامية في متحف قطر** (قطر: وزارة الاعلام، ١٤٠٤هـ)، ص ١٠١.

(٩٥) العش، ص ١٠٣.

(٩٦) وداد القزاز، «الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساساني لقطرى بن الفجاءة»، **مجلة المسكوكات**، إدارة الآثار، بغداد، العدد ٣، ١٩٧٢م، ص ص ٤٦ ـ ٤٧. و Lavoix, p. XVII.

(٩٧) العش، ص ١٠٣.

من نقوش دعائية تتركز في نقش شعارهم «لا حكم الا لله» وهو الشعار الذي نادى به ممثلا الخوارج زرعه الطائي وحرقوص السعدي عندما قابلا على رضى الله عنه لإثنائه عن قبول التحكيم، وهو الشعار الذي أشار اليه على: بأنه «قولة حق أريد بها باطل» عندما خطب في مؤيديه بعد رفضه لدعوة الخوارج برفض التحكيم.

كما أن بعض هذه النقوش أشار إلى حمل قطري للقب «أمير المؤمنين» بما يشير إلى منازعته للخليفة الأموي في هذا اللقب، ويؤكد توجه الخوارج نحو السلطة، شأنهم في ذلك شأن الأمويين والزبيريين الذين اتخذ زعيمهم عبد الله بن الزبير أيضا هذا اللقب. ويفسر لنا ذلك التناظر مانراه من نقش لقب أمير المؤمنين» على السكة الأموية المعربة التي ضربها عبد الملك على الدراهم بصفة خاصة، وهو تناظر يشير إلى مدى توظيف السكة في الأغراض الدعائية السياسية توظيفا واضحا، يعكس الصراع السياسي بين الأحزاب المتعارضة في العصر الأموي.

وتبقى الإشارة إلى سبق اسم قطري بعبد الله مؤشرا على التمسك بالشعور الديني وإظهاره تحميسا لجموع المؤيدين من منظور أن الدعاية تمثل أحد مستويات التعامل النفسي بين الدولة والمواطن، وفي مجتمع يمثل فيه الدين الركيزة الأساسية، فإن الدعاية الموجهة إلى هذا المواطن، لايمكنها التخلي عن صبغتها الأساسية، فإن الدعاية الموجهة إلى هذا المواطن، لايمكنها التخلي عن صبغتها الدينية خاصة بالنسبة لمقوماتها التي تنبني عليها أساسا، والتي تؤصل على ضوئها الفلسفة السياسية للنظام الاجتماعي السائد. ولهذا اصطبغت الأحزاب السياسية في العصر الأموي بالصبغة الدينية وكان لكل منها أصوله التي تعتمد في مقوماتها على تصورات دينية، فالأحزاب السياسية في حقيقتها فرق دينية تصارعت من منطلق فهمها الديني لنظرية الخلافة، كما كانت الدعاية في ذلك الوقت مفهوما مرادفا للدعوة، لأن الدعوة نشر للدين وإقامة دولة توطن وتدعم الدين والدعاية تدعيم لسلطة قائمة، أو لرغبة في الوصول إلى السلطة تحقيقا لتصور ديني قائم ومحدد، ولذلك وجدنا الدعاية في العصر الأموي مختلطة بالدين والسياسة[(٩٨)] كما تسجله نقوش دراهم قطرى التي أشرنا إليها ابتداء من شعارهم «لاحكم إلا لله» إلى لقب «أمير المؤمنين» إلى سبق اسم قطري «بعبد الله».

وقد خاض الخوارج معارك كثيرة مع خصومهم من الزبيريين والأمويين تحت قيادة زعيمهم قطري بن الفجاءة، وكانوا يسيطرون على خوزستان وفارس وكرمان وهددوا البصرة وحاصروها[(٩٩)] بما يشير إلى شجاعتهم التي أحرجت الدولة الأموية وتتفق أحداث الحروب التي خاضها الخوارج مع خصومهم من الزبيريين والأمويين تحت قيادة زعيمهم قطري مع مانقش على سكته من أوصاف تصف قطري بأنه «الحاكم الليث». واستمرت معاركه مع الأمويين إلى أن تم قتله سنة ٧٨هـ.[(١٠٠)]

وعطية بن الأسود كان من أتباع نجده بن عويمر من بني حنيفة ، الذي تزعم فرقة أخرى من فرق الخوارج خالفوا الأزارقة في تكفير قعدة الخوارج واستحلال قتل الأطفال، كما خالفوهم في حكم أهل الذمة الذين يكونوا مع مخاليفهم، وأتباع «نجده» كانوا في الأصل باليمامة مع أبى طالوت الخارجي ولكنهم تركوه وبايعوا نجده سنة ٦٦ هـ. واستطاع الاستيلاء على البحرين وحضرموت واليمن والطائف

(٩٨) حجاب، ص ٢٢٨.

(٩٩) عبد الأمير دكسن، الخلافة الأموية ٦٥-٦٦هـ/ ٦٨٤-٧٠٥م (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٣م)، ص ٢٨٥؛ العش، ص ١٠١.

(١٠٠) دكسن، ص ٢٨٩.

وحاول الاستيلاء على عمان، فأرسل عطية بن الأسود الحنفي إليها، ونجح عطية في الاستيلاء عليها، وبقى بها بضعة أشهر ثم تركها مخلفا فيها نائبا عنه هو أبو القاسم، الذي لم يستطع الاحتفاظ بها، فعادت إلى سعيد وسليمان ولدى عبد الله بن الحليذي بمساعدة العمانيين. وفي هذه الأثناء حدث الخلاف بين عطية ابن الأسود الحنفي ونجده بن عامر، وربما لسبب شخصي، ورجع إلى عمان لكنه لم يتمكن من احتلالها، فذهب إلى كرمان، حيث حقق نجاحا كافيا مكنّه من ضرب نقود باسمه أطلق عليها الدراهم العطوية(١٠١) ومع ذلك فإن هذا النجاح كان قصير الأمد؛ فقد تبعه فرسان المهلب بن أبى صفره، ففر إلى سجستان ومنها إلى السند حيث قتل في قندابيل.(١٠٢)

وضرب عطية دراهمه أيضا على الطراز الساساني متبعا السياسة نفسها التي اتبعها قطري بن الفجاءة وابن الزبير والحجاج الذي سار على النهج نفسه فنقش على الوجه صورة نصفية لكسرى الفرس تحيط بها كتابات بهلوية في دائرتين نصفها «قطري أسود»، وخلف رأسه كتابة بالخط البهلوي نصها (أفزو توكدا) ومعناها دامت المملكة نامية أو لبيان ملكه أو لتتسع مملكته يلي ذلك هامش كتابي نصه «بسم الله ولى الأمر»، وظهر القطعة نقش عليه معبد النار بنفس الطراز الساساني إلى جانب وجود مكان الضرب كرمان وسنة ٧٢ باللغة البهلوية.(١٠٣)

وتعكس نقوش مسكوكات عطية وضعه السياسي بدقة ممثلة في نقش البسملة متبوعا بلقب «ولى الأمر»، والإشارة المرغبة في اتساع ملكه واتساع مملكته ممثلة في النقش «دامت المملكة باقية» أو لتتسع مملكته. ويلاحظ في هذه النقوش - إذا ماقورنت بنقوش سكة قطري - غياب نقش شعار الخوارج الأصلي «لا حكم الا لله» فقد تميزت سكة عطية بن الأسود بهذه النقوش التي تعكس بوضوح وضعه السياسي الذي كان يمر به في بداية مراحل نجاحه الأولى عندما سيطر على كرمان وحكمها بعد خلافه مع نجده، والتي لم تستمر طويلا بسبب قضاء المهلب عليه.

وفي إطار سياسة تعريب المسكوكات التي قام بها الخليفة عبد الملك قام بتعريب الدرهم مستفيدا بتجربة الزبيريين والخوارج في ضرب دراهمهم التي سبقت الإشارة إليها؛ فوظف نقوشها لغايات سياسية إعلامية، وافقت الظروف السياسية التي تمر بها الدولة بصفة عامة وأقاليمها الشرقية على وجه الخصوص، فقد عثر على دراهم ضربها الحجاج بطراز ساساني عربي نقشت على الوجه صورة كسرى الفرس وفي الهامش كتابة كوفية نصها «بسم الله لا اله الا الله محمد رسول الله» وبجوار الصورة من الداخل كتابة كوفية نصها «الحجاج بن يوسف الثقفي. وفي الظهر نقش معبد النار، وفي الهامش كتابة كوفية نصها «ضرب بالبصرة سنة خمس وسبعين».(١٠٤)

وهكذا سار الحجاج في طرازه من الدراهم على نفس النهج الذي كانت عليه دراهم ابن الزبير حتى لايحدث تغييرا مفاجئا، وحتى يقبل الناس على تداول دراهمه وتجد تعاطفا معها. وتأكيدا لمسؤولية السلطة في ضرب هذه السكة نقش الحجاج عليها اسمه من منطلق أنه والي الخليفة عبد الملك في بلاد العراق. وأنه

---

(١٠١) ابن الاثير، عز الدين على بن محمد، ت ٦٣٠هـ، **الكامل في التاريخ** (ليدن، ١٨٧٦م)، جـ٤، ص ١٦٧. Miles, p. 90.

(١٠٢) دكسن، ص ٢٧١؛ محمود احمد ابو زهرة، **المذاهب الإسلامية** (القاهرة: مكتبة الاداب، د ت)، ص ١٢٣؛ وداد القزاز، «شعار جديد للخوارج على نقود عطية بن الأسود»، **مجلة المسكوكات**، إدارة الآثار - بغداد، عدد ١٠، ١٩٨٠م، ص ١٧٤.

(١٠٣) وداد القزاز، «شعار جديد»، ص ١٧٤، انظر لوحة رقم (٣).

(١٠٤) وداد القزاز، «الدراهم الإسلامية الساسانية للحجاج في المتحف العراقي»، **مجلة المسكوكات**، إدارة الآثار، بغداد، العدد ٤، ١٩٧٣م، ص ١٨. انظر كل من اللوحة رقم ٤، واللوحة رقم ٥.

ينفذ أوامر الوالي في ضرب هذه الدراهم باعتبار أنها نوع السكة الذي درج أهل العراق وإيران على التعامل بها.

وناظرت السكة الأموية من الدراهم سكة الخوارج التي استمرت نقوشها وفق الطراز الساساني، والدليل على ذلك تلك الدراهم التي ضربها أحد ولاة الأمويين في كرمان سنة ٧٨ هـ/ ٦٩٦ م على الطراز الساساني، فقد نقش على الوجه صورة كسرى الفرس على يمينها بالخط البهلوي اسم يزيد بن المهلب ويوجد بالهامش كتابة كوفية نصها «قوة يزيد بالله» ونقش في الفراغ في الظهر مأثورة له بالخط البهلوي نصها «أمروت غده» وترجمتها «دامت المملكة النامية» وعلى الظهر نقش معبد النار ومكان الضرب كرمان وتاريخه سنة ٧٨ هـ بالخط البهلوي[١٠٥]، وإذا قارنا بين نقوش هذا الدرهم، ومكان ضربه، وبين نقوش دراهم عطية بن الأسود، لوجدنا أن مكان الضرب واحد ووجدنا تكرار عبارة «دامت المملكة النامية» وهو تشابه منطقي فكما ذكرنا كان القضاء على عطية بواسطة المهلب الذي تولى ابنه حكم كرمان بعد القضاء على عطية بن الأسود وضمها للسيطرة الأموية[١٠٦]، ومن تم كان ضرب الأمويين بطراز ساساني مشابه للطراز الذي كان سائدا في التعامل قبل سيطرتهم عليها بعد هزيمة الخوارج، فواكبت نقوش المسكوكات الظروف السياسية القائمة وعكست سياسة الأمويين في عدم التغيير المفاجيء في نقوش طرز السكة لتحقيق الغاية من ضربها.

وسجل يزيد نقوشه الدالة على المكانة السياسية التي يتمتع بها وفق صياغة مؤطرة بالإطار الديني بـ «قوة يزيد بالله»[١٠٧]، وصدى انتصار الأمويين على الخوارج مازال قويا، والالتزام بنص العبارة التي كانت على دراهم عطية بن الأسود « دامت المملكة النامية» يرمز دعائيا بإقرار الأمويين بفحوى هذا النقش.

ومما سبق يتضح توظيف الأمويين والثائرين عليهم من الزبيريين والخوارج لنقوش الدراهم توظيفا دعائيا من خلال نقش الشعارات والأدعية التي تجسد اتجاهاتهم السياسية بوضوح مع الالتزام بالنقوش الساسانية التي ألفتها العامة في بلاد العراق وإيران حتى تجد قبولا وانتشارا في التداول. كما أن هذه المسكوكات سجلت بكل دقة انعكاسات الصراع السياسي الذي ساد هذه المناطق في عهد الخليفة عبد الملك.

وعاصر هذه الدراهم التي ضربت في بلاد العراق وإيران، ذلك الطراز المعرب للدراهم الذي ضربه الخليفة عبد الملك، والذي يمكن اعتباره الطراز الرسمي العام للدولة الأموية. وقد عثر على دراهم نقش على أحد وجهيها صورة لكسرى الفرس يحيط بها كتابة كوفية تشير إلى تاريخ ضرب الدرهم سنة ٧٥ هـ وفي الهامش الخارجي لهذا الوجه كتابة كوفية تتضمن البسملة وشهادة التوحيد والرسالة المحمدية بما نصه «بسم الله لا اله الا الله محمد رسول الله»، وعلى الوجه الآخر نقشت صورة عبد الملك بنفس الهيئة التي شاهدناها على ديناره؛ حيث يبدو متقلدا سيفه قابضا عليه بيمينه، ويرتدي عباءة فضفاضة وتعلو رأسه ملفحة تنسدل على كتفيه كما لو كانت شعرا مجعدا وتحيط بالصورة كتابة كوفية نصها «بسم الله/ أمير المؤمنين». واستمر ضرب الدراهم بهذا الطراز سنة ٧٦، ٧٧، ٧٨ إلى أن ظهر طراز آخر

(١٠٥) وداد القزاز، «الشعار قوة يزيد»، ص ١٠٣.

(١٠٦) وداد القزاز: «الشعار قوة يزيد»، ص ١٠٥.

(١٠٧) تشير الباحثة وداد القزاز إلى أن كلمة «يزيد» وردت في هذا النص بشكل تورية أى أن لها معنيان: أولهما الاسم، والثاني يعني الزيادة بالقوة من الله تعالى، وداد القزاز، «الشعار قوة يزيد»، ص ١٠٥، لكن هذا التفسير يجانبه الصواب فكلمة يزيد تعني الاسم فقط، والمعنى العام أن قوته من الله، كما أن التفسير هذا يتعارض إيمانيا، فالقوة كلها من الله ولاتزيد فقط بالله.

سنة ٧٩ هـ بكتابات كوفية مركزية وهامشية بهيئة مقاربة لهيئة الطراز الثاني من دنانير عبد الملك الذي بدأ ضربه سنة ٧٧ هـ، ففي الوجه تضمنت الدراهم من هذا الطراز الثاني كتابات كوفية في المركز في ثلاثة سطور أفقية متوازية نصها:

١ـ لا اله الا ٢ـ الله وحده ٣ـ لاشريك له

وكتابة الهامش في اتجاه معاكس لاتجاه عقرب الساعة نصها «بسم الله ضرب هذا الدرهم في دمشق سنة تسع وسبعين».

وفي الظهر كتابات مركزية في أربعة سطور أفقية متوازية نصها:

١ـ الله احد الله ٢ـ الصمد لم يلد ٣ـ ولم يولد ولم يكن ٤ـ له كفوا أحد

وكتابات الهامش في عكس اتجاه عقرب الساعة نصها «محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» (١٠٨)

والطراز الأول من دراهم عبد الملك الذي نقش عليه صورة كسرى في الوجه وبالهامش الإشارة إلى عقيدة التوحيد والرسالة، وفي الظهر صورة عبد الملك وحوله كتابة تؤكد على لقب الخلافة «أمير المؤمنين» يجسد رموزا دعائية عدة، فمن الملاحظ أنه قد حوفظ على نقش صورة كسرى الفرس رغم زوال الدولة الساسانية(١٠٩) وأحاط الصورة بذلك النقش الإسلامي الذي يمثل شعار الدولة الإسلامية ممثلا في شهادة التوحيد والرسالة المحمدية. ويمكن أن يكون الغرض السياسي من نقش صورة كسرى هو عدم الرغبة في التغيير المفاجىء في نقش الدراهم تمهيدا لأن يتم ذلك بعد مرحلة انتقالية، امتدت عدة سنوات حتى سنة ٧٩ هـ، لاسيما، وأن العامة في هذه المناطق اعتادوا على نقش الدراهم بهذا النقش حتى في العهد الإسلامي، ولما كانت الحاجة تدعو إلى تهيئة مناخ مناسب لقبول الدراهم الجديدة بأوزانها الشرعية في التعامل بدلا من دراهم الزبيريين وغيرها من الدراهم التي جرى التعامل بها، فقد كان ضرب هذه الدراهم بنقش صورة كسرى مدعاة لأن يتعاطف معها العامة من أهالي هذه البلاد مع السلطة القائمة على ضرب هذه السكة وهو هدف سياسي سعت إلى تحقيقه أيضا الفئات المعارضة الأخرى كالزبيريين والخوارج عندما ضمنوا نقوش مسكوكاتهم نقش صورة كسرى الفرس.(١١٠)

وفي ذات الوقت كانت كتابات الهامش الذي يتضمن البسملة وشهادة التوحيد والرسالة المحمدية من الرموز الدعائية الواضحة التي تؤكد شعار الدولة العربية الإسلامية الحاكمة، والتي تشير بوضوح إلى تذكير المسلمين وغيرهم بعزة الإسلام ومنعته وقوته التي قضت على هذه الدولة، الذي تتوسط صورة حاكمها وجه الدرهم كما أن نقش صورة تمثل الخليفة عبد الملك على الظهر في موضع معبد النار الذي جرت العادة بنقشه على الدراهم الساسانية، والساسانية العربية يتضمن الإشارة الرمزية الضمنية إلى أن الإسلام يجبُّ هذه العبادة الوثنية.

كما ترمز صورة عبد الملك وبيده سيفه وحولها النص الكتابي «باسم الله أمير المؤمنين» إلى الوضع

---

(١٠٨) يلاحظ أن كتابات الدرهم مقارنة بكتابات الدينار كمل فيها نص سورة الإخلاص في مركز الظهر، وفي الهامش كمل النص القرآني إلى لفظ المشركون وربما كان ذلك لاتساع قطر الدرهم عن قطر الدينار، وربما قصد إكمال النص لغايات دعائية. انظر اللوحة رقم (٦).

(١٠٩) فقدت الدولة الساسانية كيانها وزالت من الوجود في سنة ٣١هـ/ ٦٥٠ ـ ٦٥١م، وحاول من بقى من الأسرة الحاكمة استرجاع العرش سنة ١١٠هـ/ ٧٢١ ـ ٧٢٢م لكنها محاولة باءت بالفشل، ارثركريستنسن ، **ايران في عهد الساسانيين**، ترجمة يحيى الخشاب وعبد الوهاب عزام (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٨٢)، ص ص ٤٨٧ ـ ٤٨٩.

(١١٠) Miles, pp. 28 - 37.

السياسي الجديد الذي أصبحت عليه الأقاليم التي كانت تابعة لعبد الله بن الزبير والخوارج، وهو الوضع الذي تطلب مناخه السياسي أعمال الرموز السياسية الدعائية التي تؤكد السلطة الكاملة للأمويين ممثلة في شخصية الخليفة عبد الملك، في شكل يجسد قوتها التي كفلت لها ذلك. وإذا ربطنا بين هذا النقش الذي يمثل صورة عبد الملك وبيده سيفه، وما يحيط به من كتابة تؤكد على تمتعه بلقب «أمير المؤمنين» وبين نقش عبد الله بن الزبير لقب أمير المؤمنين على سكته بالبهلوية[١١١] لاتضح تمثل الخليفة عبد الملك لنفس الأفكار الدعائية الرمزية التي تبناها ابن الزبير من قبله، وإنه بهذا التمثل من جهة يزيل الآثار الدعائية التي تركتها سكة ابن الزبير وغيره، ومن جهة أخرى يثبت ويؤكد وضعه السياسي باعتباره خليفة للمسلمين، بعدما شوش هذه الصورة عبد الله بن الزبير الذي أعلن نفسه خليفة حتى وفاته[١١٢]، وغيره كشير زنجي الذي تزعم ثورة الزنج ولقب نفسه «بأمير المؤمنين».[١١٣]

كما أن الربط بين صورة عبد الملك وبيده سيفه ومايرمز له هذا النقش من قوة الخليفة التي يمكن أن يوظفها ضد كل من تسول له نفسه معارضة خلافته وشعاراتها ورسومها ومن بينها السكة نفسها، وبين ماورد على لسان عبد الملك نفسه في خطبه ونصائحه، فيه مايدلل على هذه المعاني الرمزية لصورته قابضا على سيفه، فقد قال في خطبته في أهل المدينة عند حجه سنة ٧٥ هـ «أما بعد فلست بالخليفة المستضعف، يعني عثمان، ولا الخليفة المداهن، يعني معاوية، ولا الخليفة المأفون، يعني يزيد، إلا وأنى لا أداوي أدواء هذه الأمة إلا بالسيف حتى تستقيم لي قناتكم، تكلفوننا أعمال المهاجرين ولاتعملون مثل أعمالهم؟ فلن تزدادوا إلا عقوبة حتى يحكم السيف بيننا وبينكم، هذا عمرو بن سعيد، قرابته قرابته، وموضعه موضعه، قال برأسه هكذا، فقلنا بأسيافنا هكذا ألا وانا نتحمل لكم كل شيء إلا وثوبا على أمير، أو نصب راية، ألا وأن الجامعة التي جعلتها في عنق عمرو بن سعيد عندي، والله لايفعل أحد فعله إلا جعلتها في عنقه، والله لايأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه...» ثم نزل[١١٤] وعندما نصح لابنه الوليد قبل وفاته قال «إذا أنا مت فشمر وائتزر والبس جلد نمر وضع سيفك على عاتقك، فمن أبدى ذات نفسه لك، فاضرب عنقه، ومن سكت مات بدائه» [١١٥]

وقد توافق هذا النقش لصورة عبد الملك بسيفه على الدراهم حتى سنة ٧٩ هـ مع حالة النقد السيئة التي كانت سائدة قبيل ضربها، وماسادها من غش وتزييف إضافة إلى وجود عملة ابن الزبير وانتشارها بالأقاليم التابعة لهم، وهي تلك الحالة التي دعت إلى الإعلان عن التشدد في مقاومة هذا الغش والتزييف، وإلى افساح المجال أمام العملة الرسمية للدولة، صاحبة السيادة والحق الوحيد في ذلك.

ومن طريف مايذكر أن المهلب بن أبى صفرة الذي قاد جيوش الخليفة عبد الملك للقضاء على الأزارقة الخوارج، ضرب سكة برونزية باسمه في اصطخر، نقش على أحد وجهيها صورة نصفية لشخص ذو لحية وعليه رداء ويرتدي كوفية، ونقش بجوارها اسم «المهلب» وفي الظهر صورة مواجهة لشخص على رأسه غطاء يتلألأ ووشاح، ويكتنفه من الجانبين كتابات بهلوية، ويقرر «ميلز» مشابهة الصورة على الوجه بصورة الخليفة عبد الملك على دنانيره، أما بخصوص الصورة النصفية في الظهر فإنه ليس هناك شك في أنها لخسرو الثاني[١١٦] وهو مايشير إلى تكرار

(١١١) Miles, p. 28.

(١١٢) السيوطي، ص ٢١٢، ٢١٥؛ دكسن، ص ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(١١٣) السيوطي، ص ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(١١٤) السيوطي، ص ٢١٨.

(١١٥) السيوطي، ص ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(١١٦) Miles, pp. 29 - 30.

توظيف الصورة كرمز دعائي على السكة، وسنرى مثلا مشابها آخر لسكة برونزية ضربت في أفريقية يعتقد أنها صورة تمثل القائد موسى بن نصير(١١٧) وهو مايعني أنه سمح للأمراء الذين قادوا جيوش عبد الملك بضرب مسكوكات محلية سارت وفق النهج الدعائي لدراهمه ودنانيره.

ومن المهم هنا أن نشير إلى ماسكه عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث الذي كان قائدا بارزا لجيوش الأمويين وارتد بثورة ضد الحجاج الذي اشتد في إهانته مما دعاه للثورة عليه، وتطور الأمر تبعا للثورة على الخليفة عبد الملك وإعلان خلعه من قبل ابن الأشعث واتباعه ومبايعة اتباعه له بالخلافة عليهم.

وضرب عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث الدراهم(١١٨) من منطلق أن السكة شارة من شارات الملك، وعثر على نماذج منها كتلك القطعة البرونزية التي عثر عليها في أصطخر، والتي يوجد على وجهها صورة نصفية لخسرو الثاني، وعلى ظهرها نقش صورة تشبه صورة الخليفة رافعا يديه كما لو كان يدعو في الصلاة ويتمنطق في وسطه بسيف يتدلى من علاقة في الجهة اليمنى، والشعر مفروق ينسدل على الجانبين في هيئة خصلات وكتب بالبهلوية على القطعة كلمة يقترح «ميلز» قراءتها «المنصور»(١١٩) لاسيما وأنه عثر على قطعة أخرى باسم عبد الرحمن بن الأشعث أيضا واضح عليها هذه الكلمة بالبهلوية «منصور» وعليها أيضا كتابات كوفية واضحة نصها «العزة لله» ويشير ميلز إلى أن نقش الظهر غير عادي، ولكن ذلك لايعني أنه ليس له نظير، فنقش الشخص واقفا استلهم من نقش الخليفة واقفا على دنانير عبد الملك ودراهمه، وكذلك عثر على قطع برونزية ضربت في سوس [Sh ush] عليها كتابات بهلوية على الوجه وكتابات عربية خالصة على الظهر قراءتها بسم الله سنة أربع وثمنين.(١٢٠)

وإذا كانت ثورة ابن الأشعث ضد الأمويين قد امتدت من سنة ٨٠ حتى تم القضاء عليها نهائيا سنة ٨٥ هـ، وإنه قد أمضى وقتا طويلا في فارس حيث ضرب دراهمه هناك كما أشارت المصادر العربية، ثم خاض بعد ذلك معاركه مع الحجاج، فلقيه في «تستر» في ذي الحجة سنة ٨١ هـ، وكان النصر في صالح ابن الأشعث، الذي واصل زحفه واستولى على البصرة والكوفة (١٢١)ـ وكان ذلك أعظم انتصارات ابن الأشعث على خصمه ـ فإن الربط بين هذا الانتصار وبين ماسجل على سكة ابن الأشعث من كلمات تشير إلى النصر والمنعة والفخر كا «العزة لله» ولقب «المنصور» يشير إلى أن هذه السكة يمكن أن يكون ضربها في أعقاب هذا الانتصار مباشرة. وتشير المصادر التاريخية إلى أن الشاعرة بنت سهم أطلقت عليه أيضا هذا اللقب «المنصور عبد الرحمن»(١٢٢) كما قيل: إنه سمى نفسه «ناصر المؤمنين» (١٢٣) بما يفصح بجلاء عن المناخ الدعائي الذي صاحب ثورة

---

(١١٧) صالح بن قربه، **المسكوكات المغربية من الفتح الاسلامي حتى سقوط دولة بني حماد** (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦م)، ص ٩٦.

(١١٨) John Walker, *Some New Arab Sassanian Coins N.C. 6th*, series XI (London, 1952), pp. XIII - XIV; Bosworth, *Sistan Under the Arabs* (Rome, 1968), p. 61.

(١١٩) Miles, p. 33.

(١٢٠) Miles, p. 32 - 34.

(١٢١) دكسن، ص ص ٢٤٣ ـ ٢٥٥.

(١٢٢) البلاذري، **انساب الأشراف**، جـ١، ص ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤.
Van Vlaten.G "Recherches sur la Domination Arabe Leurs, The Regnal titles of the First Abbasid Caliphas", *Z H P. V*, Amsterdam, 1984, p. 17.
دكسن، **الخلافة الأموية**، ص ٢٥٩.

(١٢٣) المسعودي، ص ٣١٤؛ ابن كثير، إسماعيل بن عمر، ت ٧٧٤هـ، **البداية والنهاية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٣٢)، جـ ٢ ص ١٨٤، جـ٦، ص ٣٥.

عبد الرحمن التي أيدتها فئات مختلفة كالموالي والخوارج والقراء والمرجئة، جمعها حنقها جميعا على سياسة الحجاج المتشددة، وتفضيل أهل الشام عليهم، وماتعرضوا له من ظلم في العطاء، لاسيما الجند الذين انقلبوا على الأمويين.

ويكشف تحليل المؤرخين لطبيعة ثورة ابن الأشعث عن أن إهانة الحجاج لقائدها عبد الرحمن ابن الأشعث كانت الدافع الأساسي له لأن يقوم بهذه الثورة وانضم له الموالي والقراء لتشدد الحجاج أيضا وتذمرهم منه، كما أيدها أهل العراق لشعورهم بالغبن، إذا ماقورنوا بجند الشام الذين نالوا العطاء والراحة بقربهم من ذويهم، ومن ثم التقت مآرب هؤلاء لخلع سيادة أهل الشام(١٢٤)، وتوافق شعار «العزة لله» مع هذا الشعور العام الذي حرك هذه الثورة ضد الأمويين، فكان تسجيله على سكة ابن الأشعث ذا مغزى دعائي لهذه الثورة ضد الأمويين.

ونقش الصورة على هذه السكة التي ضربها ابن الأشعث له دلالاته السياسية والدعائية، فنقشها يعد استمرارا لفكرة نقش الصورة التي تمثل عبد الملك على سكته من دنانير ودراهم، تلك الصورة التي حلت محلها النصوص الكتابية ابتداء من سنة ٧٩ هـ، وإذا كانت هذه السكة ـ كما أشرنا ـ يمكن إرجاعها إلى بداية سنة ٨٢ هـ فمعنى ذلك أن عبد الرحمن بن الأشعث استلهم من جديد فكرة نقش الصورة على سكته، مثلما فعل عبد الملك في طرازه الأول، وهو مايكشف عن الأثر الدعائي الذي احرزته سكة عبد الملك المصورة، حتى كان ذلك حافزا لعبد الرحمن بن الأشعث أن يحذو حذوه في هذا الاتجاه، ثم أنه بنقش صورته على السكة على الظهر وصورة خسرو على الوجه كان به مايحقق تعاطف العامة في بلاد إيران مع سكته التي ألفوها بنقش صورة كسرى الفرس وفي ذات الوقت تتميز سكته بهذا الطراز عن عبد الملك الثاني الذي حذفت منه الصور واقتصر على النقوش الكتابية.

والجديد في نقش الصورة كرفع اليدين إلى أعلى في هيئة من يدعو ربه حاسرا رأسه عن أي غطاء يومىء برمزية بليغة عن أن المعين هو الله، الذي له العزة ومنه النصر وبه يستعين عبد الرحمن بن الأشعث، كما تمثل الصورة على السكة، توافق كشف الرأس أثناء الدعاء مع هذه المعاني كلها.(١٢٥)

وتؤكد المقارنة بين نقش صورة كسرى الفرس على الدراهم التي ضربها الأمويون أو الثائرين عليهم وحذف صورة الامبراطور البيزنطي من دنانير عبد الملك المعربة بعد إحلال صورة عبد الملك محلها؛ أهمية الدلالة الدعائية من ذلك، فإبقاء صورة ملك زائل على الدراهم التي ضربت والتي تعامل بها غالب مجتمع هذه البلاد التي كانت تابعة له كان الهدف منه الحرص على قبول هذا المجتمع للسكة الجديدة، وأحيانا تعاطفه معها، لاسيما، وأن ذلك يرتبط بجذورهم التاريخية وتراث آبائهم وأجدادهم(١٢٦)، ومن ثم حرصت السلطة القائمة على ضرب هذه السكة حرصا واضحا على إبراز هذه الرموز التي تحقق أهدافهم من نقوش السكة فاستمر نقش صورة كسرى الفرس رغم زوال ملكه، وظل ذلك حتى ضرب عبد الملك طراز الدراهم الثاني الذي وافق ظهوره القضاء تقريبا على الثورات التي قامت في بلاد

(١٢٤) دكسن: **الخلافة الأموية**، ص ٢٥٩؛ Van Vlaten, p. 61, No. 4.

(١٢٥) جرت العادة ان يكشف المظلوم راسه عند الدعاء إلى الله مستجيرا طامعا في نصرة الله، وربما ارتبط ذلك بكشف الرأس في الحج والعمرة في المشاعر المقدسة حيث تؤكد الشعائر على كشف الرأس أثناء تأدية العمرة أو فريضة الحج

(١٢٦) لم يكن من السهل تخلي الفرس عن تقاليدهم بسرعة وأدرك الحكام هذا الشعور وتعاملوا مع الفرس تعاملا خاصا يحترم تقاليدهم، د. ا. س. ترتون، **أهل الذمة في الإسلام**، ترجمة وتعليق حسن حبشي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، ص ١٠٨.

إيران والعراق وتأكدت فيه السيادة السياسية للأمويين على هذه البلاد.

كما أن حذف صورة امبراطور قائم ونقش صورة الخليفة محلها يكشف هو الآخر عن دلالة سياسية ودعائية عميقة الأثر، فلم يكن أهل البلاد المفتوحة التي تتعامل بالدينار ينظرون إلى هذا الامبراطور نظرة احترام، فهو محتل غاصب وطالما عانى أهل هذه البلاد من عنتهم واضطهادهم، ومن ثم اختلف شعورهم نحو الامبراطور البيزنطي عن شعور الإيرانيين، مثلا، نحو كسرى الفرس ومن ثم فإن حذف صورة الامبراطور وإحلال صورة عبد الملك لم يكن ليترك أثرا سيئا في نفوسهم، بل ربما حدث العكس لاسيما من الذين وجدوا مع الفتح الجديد حياة أفضل. ومن ناحية أخرى كان ضرب الدراهم بنقش صورة كسرى وحذف صورة الامبراطور من على الدنانير ليترك أثره الدعائي السيء على امبراطور الدولة البيزنطية واتباعها.

وظلت المسكوكات وفق هذا الطراز الانتقالي تؤدي أغراضها السياسية والدعائية إلى أن ظهر الطراز الثاني في الدنانير سنة ٧٧ وفي الدراهم سنة ٧٩ هـ لتنصب نقوشه على النقوش الكتابية التي تؤكد على عقيدة التوحيد والرسالة المحمدية بعدما انتهت الحاجة إلى تأكيد السلطة السياسية والاقتصادية.

ويتأكد هذا الاتجاه الأخير من خلال دراسة نقوش المسكوكات الأموية في شمال أفريقية والأندلس، فقد تأخر فتح هذه البلاد لظروف عديدة منها المقاومة الشديدة وطبيعة البلاد الطوبوغرافية التي تتمثل في وعورة المسالك التي تحتاج إلى دراية وخبرة، كما أن صاحب ظروف الفتح من أحداث سياسية داخلية كان من بين هذه الأسباب، وقابل صعوبة فتح هذه البلاد سهولة وسرعة انتشار الإسلام بين قبائلها وشعوبها لاسيما القبائل البربرية الوثنية(١٢٧) وتشير دراسة المسكوكات في هذه البلاد إلى أنها مرت هي الأخرى بخطوات متتابعة انتهت إلى تعريبها تعريبا كاملا.

فقد بدأ العرب بتقليد النقود البيزنطية تقليدا تاما حيث كانت تنقش عليها صورة الامبراطور وحده أو مع أحد ولديه، وعلى الوجه الآخر نقش صليب محور على شكل حرف T كما أن تواريخ ضرب(١٢٨) هذه المسكوكات سجلت وفق التأريخ الجبائي الروماني (INDICITON) وقد عثر على دنانير من هذا الطراز ضربت في أفريقية سنة ٨٧ ـ ٨٨هـ/ ٦٩٨ ـ ٦٩٩م، وفي اسبانيا ٩٣ ـ ٩٤هـ/ ٧٠٣ ـ ٧٠٤م.

وتمت الخطوة الثانية على يد موسى بن نصير الذي غير ما على الدنانير من كتابات ونقوش، حيث عمد إلى تسجيل مايشير إلى عقيدة التوحيد(١٢٩) بحروف لاتينية نقشت بطريقة مختصرة لها، لاتسير وفق قواعد ثابتة(١٣٠) ومن أمثلة هذه النصوص التي وردت على هذه المسكوكات هذه الحروف -IN NDNIMISRCVSDS وقراءة هذه الحروف تمت على هذا الشكل IN N(omine) D(omi) NI Mis [E] V(nu)s D (eu) s وترجمتها بالعربية «بسم الله الرحمن الرحيم»، و NNESDSNISLSDSCVINSA وقراءة هذه الحروف على هذا الشكل N(o)N ES(t) D(eu) s NISI S(olus) D(eu) s CVI N(on) S(ocius) A (lius). وترجمتها بالعربية «ولم يكن له كفوا أحد»،

---

(١٢٧) محمد عبد العزيز مرزوق، **الفنون الزخرفية في المغرب والأندلس** (بيروت: دار الثقافة، د. ت)، ص ص ٢١ ـ ٢٣.

(١٢٨) عبد الرحمن فهمي، **موسوعة النقود**، ص ٨٣؛ ابن قربه، ص ٨٦.

(١٢٩) ابن قربه، ص ص ٨٦ ـ ٨٧.

(١٣٠) ابن قربه، ص ص ٨٧ ـ ٩٢ (أنظر شكل رقم ٢، رقم ٣) عن ابن قربه، ص ٨٩، ٩٢.

و NNESDNIS WNSCVNNDALISIMILS وقراءة هذه الحروف N(o) N ES(t) D(eu)s NISI VN(u) s CV(i) N(o)N D(eu)s Al(us) وترجمتها بالعربية «لا إله إلا الله وحده لاشريك له». وقد عثر على دنانير من هذا الطراز ضربت في أفريقية سنة ٨٧هـ حذف من عليها صورة الامبراطور وبقى الصليب المحور الذي على هيئة حرف T في الظهر.

ثم تلى ذلك الاتجاه نحو تسجيل النصوص باللغة العربية لاسيما شهادة التوحيد في وجه الدينار «لا اله الا الله» والرسالة المحمدية في الظهر «محمد رسول الله» مع الإبقاء على الحروف اللاتينية في الهامش، تلك الحروف التي تتضمن الإشارة إلى مكان ضرب المسكوكة وتأريخه، وقد عثر على نماذج من هذه المرحلة من أمثلتها دينار ضرب في أفريقية سنة ٩٧هـ/ ٧٠٧ ـ ٧٠٨م، وأربعة دنانير ضربت في الاندلس سنة ٩٨هـ.

ثم أكمل الولاة بعد موسى بن نصير مراحل التعريب حيث ضربت دنانير معربة خالصة التعريب في القيروان خالية من أي تأثيرات لاتينية وافقت الطراز الأموي الذي ضرب بدمشق من حيث الشكل والحجم والوزن، وكان ذلك سنة ١٠١هـ/ ٧١١ ـ ٧١٢م حسب أقدم دينار عثر عليه حيث يحتفظ متحف باردو بتونس على دينار معرب تعريب كامل يرجع إلى هذا التاريخ.[١٣١]

وهكذا سايرت المسكوكات في شمال أفريقية والأندلس مسكوكات المشرق العربي من الطراز الثاني المعرب وجرت خطواتها تأثرا بهذا الطراز بخاصة مما يؤكد أن طراز عبد الملك المصور كان محدودا بالسنوات التي ضرب فيها وللأغراض التي وجه اليها.

وتعكس أيضا خطوات تعريب هذه المسكوكات نفس الاتجاه السياسي الذي لاحظناه في بداية تعريب المسكوكات في الشرق وهو التدرج في التعريب في مراحل متتالية. لأن التغيير المفاجىء غير مفضل في السياسات الاقتصادية التي تتصل اتصالا مباشرا بثروات الرعية، كما أن التدرج يهيء المناخ لقبول المسكوكات الجديدة وفق الطراز الجديد بعد التعود على الطراز القديم.

ويعكس تسجيل النصوص الإسلامية بالحروف اللاتينية مدى الحرص على الشكل المعروف لدى العامة في هذه البلاد، فكتابة النصوص بالحروف اللاتينية يساعد على توصيل الرسالة الإعلامية ممثلة في المضمون الإسلامي لهذه النصوص ـ لاسيما وأن اللغة العربية لم تكن قد انتشرت بعد ـ وقراءة هذه النصوص بسهولة يحقق الهدف الدعائي الذي يؤكد على شعار الدولة الإسلامية، ممثلا في شهادة التوحيد والرسالة المحمدية، وأنها صاحبة السلطة في هذه البلاد، وبذلك تترك هذه النصوص أثرها الفعال في نفوس المتعاملين بها من ـ المسلمين أو غيرهم، فبقدر مايفخر بها المسلمون فإنها تمثل دعوة لغيرهم بمعرفة عقيدة الدولة الإسلامية معرفة قد يكون لها أثر إيجابي يدفع نحو الإقبال عليها، أو أثر سلبي في نفوس هؤلاء يقطع إلى الأبد صلتهم بالدولة البيزنطية.

وتعكس مراحل تعريب المسكوكات ـ في شمال أفريقية والأندلس الحرية التي تركها الخلفاء للولاة في تصريف أمور هذه البلاد البعيدة عن مركز الخلافة، كما أنها تعكس مدى الالتزام بتسجيل شعار الدولة وعقيدتها على المسكوكات بنفس المضمون الذي ورد على المسكوكات المعربة في الشرق، لكن بالأسلوب

---

(١٣١) كان الشائع قبل ذلك أن التعريب الكامل للدينار المغربي العربي كان سنة ١٠٢هـ، عبد الرحمن فهمي، **موسوعة النقود**، ص ٨٥، لكن الدينار المذكور يرجع التعريب إلى سنة ١٠١هـ، ابن قربه، ص ٩٤.

الذي يتفق وطبيعة وظروف البلاد التي حكمها هؤلاء الولاة، تلك الظروف التي أدت أحيانا إلى ضرب مسكوكات ترمز إلى سلطة هؤلاء الولاة، وتمجد انتصاراتهم في فتح هذه البلاد وهو اتجاه أشرنا إلى حرص الخلفاء الأمويين على تأكيده، ويبدو أن الولاة فعلوا ذلك فقد عُثِرَ على فلس(١٣٢) نقش عليه موسى بن نصير اسمه ولقبه «أمير افريقية»(١٣٣) وعثر أيضا على فلس في مجموعة «حسن حسني عبد الوهاب» نقش وجهه بنص يشير إلى مكان ضربه «ضرب بتلمسين»، وعلى الظهر صورة شخص ملتح بذقن على الطريقة العربية، ويعتقد أن هذا الفلس ضرب بمناسبة فتح مدينة تلمسان سنة ٨٦هـ وأن الصورة الواردة على هذا الفلس هي صورة موسى بن نصير باعتباره أول فاتح لهذه المدينة(١٣٤)، وإذا صح هذا الاعتقاد فإن هذه الصورة المنقوشة على هذه المسكوكات يمكن أن تمثل رمزا دعائيا محليا يؤكد حرية الولاة في تصريف أمور هذه البلاد وفق السياسات الدعائية التي يرونها، وهي حرية لم تتعارض مع سلطات الخليفة لأن الفلوس في النهاية مسكوكات محلية النطاق ليس لها أهمية الدنانير التي تمثل السكة الرسمية للدولة، وهى التي تنطق بشعار الملك داخليا وخارجيا، ويؤكد ذلك تلك الحرية التي أعطاها الخلفاء للولاة في ضرب هذه الفلوس ونقش أسمائهم عليها في كل أقاليم الدولة الداني منها والقاص. كما أن السماح لهؤلاء الولاة بضرب هذه النماذج من السكة المحلية وتمجيد انتصاراته بفتحها كان ليحفز هؤلاء الولاة من قائدي الجيوش الفاتحة على مواصلة انتصاراتهم شرقا وغربا.

قبة الصخرة والدلالات الدعائية السياسية

حاول كثير من المؤرخين والآثاريين الكشف عن الأسباب التي أدت إلى إنشاء الخليفة عبد الملك بن مروان لقبة الصخرة، وتسببت روايات المصادر العربية التي تحدثت عن سبب بنائها في كثير من النقاش واختلاف الآراء لاسيما وأن من بين هذه الروايات ماصدر عن مؤرخين ذوى ميول عدائية للأمويين.

ويهمنا أن نناقش أولا هذه الروايات في ضوء الأحداث السياسية والأساليب الدعائية في العصر الأموي. وفي ضوء هذه المناقشة، والدراسة الأثرية المعمارية لقبة الصخرة يمكن أن نوضح الأسباب المنطقية التي كانت وراء إنشاء هذا الأثر، والتي نعتقد أنها تدور في إطار تحقيق أهداف سياسية دعائية ارتبطت بأحداث عصر إنشائها وظروفه.

ورواية اليعقوبي أقدم رواية عن سبب إنشاء قبة الصخرة، فقد ذكر أن «عبد الملك» «منع أهل الشام من الحج، وذلك أن ابن الزبير كان يأخذهم إذا حجوا بالبيعة، فلما رأى عبد الملك ذلك منعهم من الخروج إلى مكة، فضج الناس وقالوا: تمنعنا من حج بيت الله الحرام وهو فرض من الله علينا، فقال لهم: هذا ابن شهاب الزهري: يحدثكم أن رسول الله قال: لاتشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام ومسجدي ومسجد بيت المقدس، وهو يقوم لكم مقام المسجد الحرام، وهذه الصخرة التي يروى أن رسول الله وضع قدميه عليها لما صعد إلى السماء، تقوم لكم مقام الكعبة، فبنى على الصخرة قبة، وعلق عليها

(١٣٢) يلاحظ أن الدراهم الفضية التي ساد التعامل بها في الشرق الإسلامي لم تضرب إطلاقا في المغرب والاندلس في فترة الانتقال، وإنما اقتصر الضرب على الدنانير والفلوس النحاسية، ولم تظهر الدراهم إلا بعد التعريب (ابن قربه، ص ١٠٣) وقد ظهرت بالطراز نفسه الذي كان سائدا في الشرق، ومن اقدم مثلها درهم ضرب في افريقية سنة ١٠٣هـ (راجع ابن قربه، ص ١٠٧).

(١٣٣) ابن قربه، ص ٩٥.

(١٣٤) ابن قربه، ص ٩٦.

ستور الديباج وأقام لها سدنة، وأخذ الناس أن يطوفوا حولها كما يطوفون حول الكعبة، وأقام بذلك أيام بني أمية»(١٣٥) وقد كرر هذه الرواية سعيد بن البطريق وابن الجوزي وابن كثير.(١٣٦)

وقد حظيت هذه الرواية بالقبول والتأييد من جانب بعض الدارسين الذين تعرضوا لدراسة أسباب بناء قبة الصخرة، ومن هؤلاء «جولد زيهر» الذي ذكر أن جميع الأحاديث سواء التي تؤيد هذه الرواية أو تفندها، والتي تتعلق بالأهمية الدينية للقدس لم تكن إلا أسلحة في الحرب بين عبد الملك ومنافسه ابن الزبير(١٣٧) و«ولها وزن» الذي قال «إن عبد الملك بن مروان كان يحاول أن يستبدل مكة بالقدس ولكنه ترك هذه المحاولة بعد تغلبه على منافسه(١٣٨) وأيده في وجهة نظره هذه فيليب حتى الذي أشار إلى أن بناء قبة الصخرة كان هدفه تغيير الحج من مكة إلى القدس.»(١٣٩)

وفي المقابل تنتهي دراسات أخرى إلى رفض رواية اليعقوبي، فقد انتهى «جويتاين» إلى أن رواية اليعقوبي غير موثوق بها بسبب ميوله الشيعية، كما أن مايدعيه اليعقوبي بأن عبد الملك حاول أن يجعل الحج إلى القدس بدلا من مكة لايؤيده أي مؤرخ مسلم من القرن ٣هـ/ ٩م، هذا بالإضافة إلى أن الأحاديث التي تتعلق بالقدس أسبق من فترة عبد الملك وكان يعرفها مواطنو فلسطين وسوريا.(١٤٠)

وكان الحديث النبوي الشريف الذي أورده اليعقوبي ضمن روايته مثار اهتمام بعض الباحثين؛ فمنهم من أشار إلى أن الاحاديث التي تتعلق بالقدس ترجع في الأصل إلى فترة أسبق من خلافة عبد الملك، وكان أهل فلسطين وسوريا على معرفة بها(١٤١)، بمعنى أنهم لم يكونوا بحاجة لأن يذكرهم أحد بهذه الأحاديث. ومنهم من شكك في صحة الحديث الذي ورد في رواية اليعقوبي، وأشار إلى أن ابن شهاب الذي ذكر في رواية اليعقوبي كان ـ وقت التفكير في إنشاء قبة الصخرة ـ صغير السن ولم يكن قد اشتهر بعد.(١٤٢)

وتحتاج رواية اليعقوبي إلى تفنيد لاسيما وأن كثيرا من الدارسين رفضها لتعارض فحواها مع المنطق وفق المنظور الديني الإسلامي(١٤٣) الذي لايقر أن يقوم خليفة المسلمين بتغيير ركن من أركان الدين وهو الحج بتحويله من مكة إلى القدس، كما أن غيرهم قبلها وأيدها انطلاقا من مفاهيم مغرضة كماثيوس الذي يرى أن تقديس المسلمين لبيت المقدس تعاظم نتيجة للسياسة التي انتهجها الخليفة الأموي عبد الملك في صراعه مع منافسه في مكة والحجاز عبد الله

---

(١٣٥) اليعقوبي، أحمد بن أبى يعقوب، ت ٢٨٤هـ، **تاريخ اليعقوبي** (طبعة ليدن، ١٨٨٣م)، جـ ٢، ص ٣١١.

(١٣٦) سعيد بن البطريق، ت القرن ٤هـ، **التاريخ المجموع على التحقيق** (بيروت، ١٩٠٩م)، جـ ٧، ص ٣٩؛ ابن كثير، جـ ٨، ص ٢٨؛ دكسن، ص ٣٩؛ عفيف بهنسي، **الفن العربي الإسلامي في بداية تكونه** (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٣م)، ص ٥٦.

(١٣٧) I. Goldziher, *Muhammedanisch Studien*, (Hall,1890), pp. 35 - 37; Shelomo Dov Goitien, "The Historical Background of the Erection of the Dome of the Rock", *J.A.O.S.* Vol. 70, 1950, p. 104; دكسن، ص ص ٣٩ ـ ٤٠.

(١٣٨) J. Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall* (Beirut, 1963), p. 214; دكسن، ص ٤٠.

(١٣٩) Ph.K. Hitte, *History of the Arabs* (New York, 1964), p. 220; دكسن، ص ٤٠.

(١٤٠) Goitien, p. 104; *Idem, Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden, 1966), pp.136 - 137.

(١٤١) Goitien, p. 136.

(١٤٢) J.W. Hisher, "The Sources of the Moslim Traditions concerning Jerusalem", *Rocznik Orientalistyiczny* XVII,1923, p. 317.

(١٤٣) Duri Al Zuhri, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XIX, 1957, pp. 10 - 11.
ولنفس المؤلف: **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠م)، ص ٩٩؛ احمد فكري: «قبة الصخرة» **مجلة عالم الفكر**، الكويت، العدد الأول، ١٩٨٠م، ص ٢٠؛ دكسن، ص ٤٠

ابن الزبير، وذلك بمنع مسلمي الشام من الحج إلى مكة.(١٤٤)

والملاحظة الأولى التي تجب الإشارة اليها هي أن رواية اليعقوبي (٢٦٠هـ/ ٨٧٤م) وابن البطريق (٣٢٧هـ/ ٩٣١م) تعتبر أقدم الروايات التي اعتمدت عليها الروايات اللاحقة ورواية كل منهما اخذت أصولها من نزعة معارضة للامويين.

وتشير رواية اليعقوبي إلى أن عبد الملك منع أهل الشام من الحج إلى مكة لئلا يميلوا إلى ابن الزبير، وأقام لهم القبة على الصخرة يشغلهم بها - من جهة - عن الحج ولتكون، من جهة أخرى، مقصدهم إلى الحج عوضا عن الكعبة. والثابت تاريخيا وفق روايات المصادر التاريخية؛ أن الحُجّاج من بلاد الشام كانوا يحجون إلى بيت الله الحرام في مكة رغم سيطرة ابن الزبير على بلاد الحجاز فقد ذكر الطبري في أحداث سنة ٦٨هـ مانصه «... في هذه السنة وافت عرفات اربعة الوية، قال: محمد بن عمر: حدثني شرحبيل بن ابى عون، عن أبيه، قال: وقفت في سنة ثمان وستين بعرفات أربعة ألوية؛ ابن الحنفية في أصحابه في لواء قام عند جبل المشاة، وابن الزبير في لواء، فقام مقام الإمام اليوم، ثم تقدم ابن الحنفية بأصحابه حتى وقفوا حذاء ابن الزبير، ونجدة الحروري، ولواء بنى أمية عن يسارهما، فكان أول لواء انقض لواء محمد ابن الحنفية، ثم تبعه نجدة، ثم لواء بنى أمية ثم لواء ابن الزبير واتبعه الناس(١٤٥)، وتشير هذه الرواية الموثقة إلى أن الحجاج من بلاد الشام والتابعين لبنى أمية كانوا يؤدون فريضة الحج وفق شعائرها المقدسة في مكة أيام كان ابن الزبير مسيطرا عليها، وإن هذا تم بالتأكيد سنة ٦٨هـ، وفي ذلك مايدحض الاعتقاد بأن قبة الصخرة أنشئت لتحويل الحج قبل هذا التاريخ وفق القول الذي يرى أن إنشاءها كان سنة ٦٦هـ(١٤٦) حيث إن هذه الرواية تشير صراحة إلى أن الحج لم يتوقف على الأقل حتى هذا التاريخ المذكور. كما أن وجود أربعة ألوية في هذه السنة له دلالاته السياسية التي تشير إلى ضعف موقف ابن الزبير تجاه الأحزاب الأخرى التي تمسكت برفع ألويتها للتدليل على موقفها السياسي منه أثناء اجتماع المسلمين للحج وهو مالم يعترض عليه، وربما كان عدم الاعتراض من منطلق سياسي يؤكد حرص ابن الزبير على كسب ولاء المسلمين والسماح لخصومه بأداء فريضة الحج وهو منطلق لايعتقد أنه غاب عن الخليفة عبد الملك الذي كان هو الآخر في أشد الحرص على التمسك بفرائض الدين وتعاليمه، بل إنه حرص على التأكيد على ذلك بشتى الوسائل المتاحة، وتؤكد روايات أخرى بصورة غير مباشرة على ذلك فقد ذكرت المصادر أيضا أن عبد الملك طلب في هذه الأثناء من الناس الذاهبين إلى مكة أن يجددوا قسمهم بالبيعة له(١٤٧)، ومع تطور الأحداث لاسيما في سنة ٧٢هـ/ ٦٩٢م بعد أن تدعم موقف الأمويين واتجهوا بجيوشهم لمحاصرة ابن الزبير في مكة، وتوافق الحصار مع موسم الحج، طلب أهل الشام أن يسمح لهم ابن الزبير بالطواف لكنه رفض(١٤٨)، ومن الطبيعي أن يرفض ابن الزبير هذا الطلب في هذه الأثناء بالذات وهو يعاني حصار الأمويين لمكة ويخشى سقوطه في أيديهم بين لحظة وأخرى.

وفي المقابل فإن المصادر التأريخية الأقدم التي تناولت تفصيل أحداث الصراع بين عبد الملك(١٤٩)

(١٤٤) Charles D. Mattheus, "Moslem Iconoclast (Ibn Taymiyyah) on the Merits of Jerusalem and Palestine", *Journal of the American Oriental Society*, V. 56, 1936, p.1.

(١٤٥) الطبري، ط ١، دار الكتب العالمية، جـ٣، ص ص ٥٠٨ - ٥٠٩.

(١٤٦) احمد فكري، ص ٢٠؛ حمد احمد عبد الله يوسف، **بيت المقدس عن العهد الراشدي حتى نهاية الدولة الأموية** (القدس: دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٢م)، ص ٧٨.

(١٤٧) السيوطي، ص ٢٧٠.

(١٤٨) الطبري، جـ٣، ص ٥٣١.

(١٤٩) من هذه المصادر على سبيل المثال: خليفة بن خياط، **كتاب التاريخ**؛ البلاذري، **انساب الاشراف**.

وابن الزبير لم تشر ولو حتى تلميحا إلى أن عبد الملك كان له نية في جعل الحج إلى بيت المقدس، كما أن المقدسي الذي ولد في القدس والذي يعتبر من الجغرافيين المسلمين القدامى عندما تحدث عن قبة الصخرة ذكر أسبابا أخرى لبنائها لم تتصل من قريب أو بعيد برواية اليعقوبي[١٥٠] وابن البطريق - كما سنوضح.

وربطت الروايات التأريخية المتأخرة بين رواية اليعقوبي وظاهرة «التعريف» ربطا يوحي إلى حد ما بتصديق رواية اليعقوبي؛ فيذكر القلقشندي أنه «لما ولي الخلافة (عبد الملك بن مروان) منع الناس من الحج من حيث أن ابن الزبير كان يأخذ البيعة لنفسه على الناس في الموسم، فضج الناس من منع الحج، فبنى عبد الملك قبة الصخرة ببيت المقدس، وكان الناس يحضرونها يوم عرفة، ويقفون عندها، فيقال أن ذلك سبب التعريف ببيت المقدس ومساجد الأمصار، وذكر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) في كتاب «نظم القرآن» أن أول من سن التعريف في مساجد الأمصار عبد الله بن عباس[١٥١]، وأنكر العلماء عليه هذا النقل، وذكر أبو عمر الكندي أن عبد العزيز بن مروان[١٥٢] أول من سن التعريف بالمسجد الجامع بمصر بعد صلاة العصر» [١٥٣]

والمهم في هذه الرواية إشارتها لما يسمى «بالتعريف» وهو الوقوف عند المساجد الجامعة بمدن الأمصار في يوم عرفة من بعد صلاة العصر إلى المغرب واشتق المسمى من يوم «عرفه» وهو التاسع من ذي الحجة[١٥٤] وقد أورد ابن تغرى بردى أيضا رواية مشابهة[١٥٥]، وتكشف كل من الروايتين عن أن ظاهرة التعريف ظهرت في العصر الأموي، وإن كانت رواية القلقشندي تشير إلى اعتراض العلماء على ماذكره الجاحظ من نسبه سنة التعريف لعبد الله بن عباس أيام ولايته على البصرة، وتشير إلى أقاويل ارتباط ظهورها بقبة الصخرة ببيت المقدس ومساجد الأمصار كمسجد عمرو بالفسطاط.

ودعا هذا «جويتاين» إلى أن يربط بين ظهور «التعريف» في العصر الأموي وبين رواية اليعقوبي، ويشير إلى أن ظاهرة «التعريف» بدلالاتها الدينية هذه انعكست جزئيا في رواية اليعقوبي وتحددت بدون معنى في القدس.[١٥٦] ثم يفصل سبب ظهور هذه الظاهرة المسماة بالتعريف، فيذكر أنه عندما انتشر المسلمون في منطقة الشرق الأوسط كلها لم يكن - بالطبيعة - في إمكانهم الحضور إلى الحج السنوي الذي تعود كثير منهم على أدائه في العهد الإسلامي المبكر، وحتى يعوض هؤلاء، مخلصين، بعض مناسك الحج وبالذات «الوقوف» عمل ذلك في بعض عواصم الأقاليم وهو ماسمى «بالتعريف» نسبة إلى الوقوف بجبل عرفة في مكة وهو المكان الاصلي للوقوف.[١٥٧]

وفي ضوء هذه الرواية يصحح «جويتاين» فهم «جولدزيهر» لرواية أوردها ناصر خسرو في رحلته اعتمد عليها «جولدزيهر» في تدعيم تأييده لرواية اليعقوبي، حيث يذكر ناصر خسرو أن المسلمين الذين لم يكونوا قادرين على الحج كانوا يأتون إلى القدس ويعملون «الوقوف»، وأحيانا وصل عددهم إلى عشرين

(١٥٠) المقدسي، شمس الدين محمد بن احمد، ت القرن ٤ هـ/ ١٠م، **احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم** (ليدن، ١٩٠٦م)، ص ص ٧٤ - ٧٥.

(١٥١) عبد الله بن عباس كان واليا على البصرة من قبل الخليفة على بن أبى طالب سنة ٣٦هـ، الطبري، جـ ٣، ص ٦٠؛ زامباوار، **معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي**، ترجمة زكي حسن وآخرون (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٠)، ص ٦٢.

(١٥٢) كان واليا على مصر في المدة من ٦٥ - ٨٦هـ (زامباوار، ص ٣٨).

(١٥٣) القلقشندي، جـ ١، ص ١٢٩.

(١٥٤) القلقشندي، جـ ١، ص ١٢٩، هامش (١).

(١٥٥) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة** (طبعة القاهرة، ١٩٢٩م)، جـ ١، ص ٢٠٧.

(١٥٦) Goitien, p. 105.

(١٥٧) Goitien, p. 105.

ألف اجتمعوا في القدس لهذا الغرض . ويعلق «جويتاين» على ذلك ويقول: إنه من الواضح أن الرحالة الفارسي يتحدث عن عادة التعريف التي وصفناها قبل ذلك وليس عن الطواف الذي يحدث في مكة، ثم يضيف: «أن هذا الاجتماع في القدس في وقت الحج بالرغم من أنه كما رأينا ليس مخصوصا بهذه المدينة يساعدنا على أن نكشف عن ضآلة الحقيقة في افتراءات رواية اليعقوبي» (١٥٨)

وتفصل رواية ابن تيمية ما يتصل بالعريف بوضوح وكيف تم الربط بينه وبين أماكن بعينها كالأماكن المقدسة في القدس وغيرها فيذكر أن «قصد الرجل المسلم مسجد بلده يوم عرفه للدعاء والذكر فهذا هو التعريف في الأمصار الذي اختلف العلماء فيه، ففعله ابن عباس وعمرو بن حريث من الصحابة وطائفة من البصريين والمدنيين، ورخص فيه أحمد وإن كان مع ذلك لايستحبه هذا هو المشهور عنه، وكرهه طائفة من الكوفيين والمدنيين كإبراهيم النخعي وأبى حنيفة ومالك وغيرهم، ومن كرهه، قال فيه هو من البدع فيندرج في العموم لفظا ومعنى، ومن رخص فيه قال: فعله ابن عباس بالبصرة حين كان خليفة لعلى بن ابى طالب رضى الله عنهما (٣٦هـ)، ولم ينكر عليه، ومايفعل في عهد الخلفاء الراشدين من غير إنكار لايكون بدعه»(١٥٩) ثم يستطرد فيذكر أن «الفرق بين هذا التعريف المختلف فيه، وتلك التعريفات التي يختلف فيها، أن في تلك قصد بقعة بعينها للتعريف بها، كقبر صالح أو المسجد الأقصى، وهذا تشبيه بعرفات بخلاف مسجد المصر، فإنه قصد له بنوعه لا بعينه، ونوع المساجد مما شرع قصدها فإن الآتي إلى المسجد ليس قصده مكانا معينا لايتبدل اسمه وحكمه، وإنما الغرض بيت من بيوت الله بحيث لو حول ذلك المسجد لتحول حكمه، ولهذا لا تتعلق القلوب إلا بنوع المسجد لا بخصوصه.»(١٦٠)

وتشير هذه الرواية بوضوح إلى أن ظاهرة التعريف بدأت في عهد الخلافة الراشدة زمن الخليفة على بن ابى طالب، وكان التعريف يقام عند مساجد الأمصار وهو مالم يعترض عليه، إنما الاعتراض حدث عندما خصصت مساجد أو أماكن بعينها للتعريف كالمسجد الأقصى الذي ارتبطت به ظاهرة التعريف ارتباطا واضحا ومستمرا دعا فقهاء المسلمين إلى التنبيه والتحذير من فعلها لأنها أصبحت بذلك بدعة.

ثم يشير ابن تيمية إلى ظروف إنشاء قبة الصخرة وما لحق بها من بدع فيذكر أن الصخرة كانت مكشوفة وظلت كذلك حتى ولاية عبد الملك وجرى بينه وبين ابن الزبير من الفتنة ماجرى كان هو الذي بنى القبة على الصخرة وقد قيل: إن الناس كانوا يقصدون فيجتمعون بابن الزبير أو يقصدونه بحجة الحج فعظم عبد الملك شأن الصخرة بما بناه عليها وجعل عليها من الكسوة في الشتاء والصيف ليكثر قصد الناس للبيت المقدس فينشغلوا بذلك عن قصد ابن الزبير، والناس على دين الملوك، وظهر منذ ذلك الوقت من تعظيم الصخرة وبيت المقدس مالم يكن المسلمون يعرفونه بمثل هذا، وصار بعض الناس ينقل الإسرائيليات في تعظيمها حتى روى بعضهم عن كعب الأحبار عن عبد الملك ـ وعروة بن الزبير حاضراً ـ أن الله قال للصخرة أنت عرشي الأدنى، فقال عروة:

(١٥٨) ناصر خسرو، أبى معين ناصر خسرو القبادياني المروزي، **سفر نامة رحلة ناصر خسرو القبادياني**، ترجمة احمد خالد البدلي (الرياض: عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، ١٩٨٣م)، ص ٥٣؛ يشير جويتاين إلى مبالغة ناصر خسرو في هذا العدد ويشير إلى أن هذا الرقم يشير إلى كل سكان القدس وهى مبالغة كثيرا ماتحدث لدى المؤرخين العرب في العصور الوسطى Goitien, . p. 105, note. II

(١٥٩) ابن تيمية، تقى الدين ابو العباس احمد، ت ٧٥٨هـ، **اقتناء الصراط المستقيم مخالفة اصحاب الجحيم** (د.م: مطابع المجد التجارية، د.ت)، ص ٣١٠.

(١٦٠) ابن تيمية، ص ٤٣٥.

يقول الله تعالى وسع كرسيه السموات والأرض(١٦١) وأنت تقـول: إن الصخرة عرشه وأمثال هذا».(١٦٢) وهكذا تكشف رواية ابن تيمية رأيه في سبب إنشاء قبـة الصخرة ومالحق بها من مظاهر التعظيم التي كان التعريف أحد مظاهرها، وكان الربط العشوائي بين خلاف عبد الملك مع ابن الزبير الذي يسيطر على بلاد الحجاز وماحدث من خوف عبد الملك على مبايعة الحجاج الشاميين له أثناء الحج وتفكيره في تعظيم القدس قبلة المسلمين الأولى لتحويل انتباه المسلمين في هذا الوقت عن ابن الزبـير، وبين انتشار ظاهرة التعريف وارتباطها بالمسجد الأقصى تخصيصا بعد ذلك، وبين مظاهر تعظيم الصخرة التي لحقت ببناء القبة عليها من قبل عبد الملك لاتجاه دعائي حبذته الظروف السياسية في ذلك الوقت. وأدى هذا الربط بمرور الزمن إلى بلورة التصور الذي تعكسه رواية اليعقوبي لاسيما وأن اليعقوبي أتى بعد إنشاء قبة الصخـرة بأكثـر من قرنين استقرت فيهما كثير من الأفكار والبدع التي ارتبطت بتعظيم الصخرة بفعل الإسرائيليات التي عملت عملها في هذا المجال.

وانتقاد آخر يوجه إلى رواية اليعقوبي يتصل بما ورد فيها من استشهاده بابن الزهري راوي الحديث، حيث قال للناس عندما ضجوا من المنع: «هذا ابن شهـاب الزهري يحدثكم أن رسول الله قال: لاتشد الرحـال إلا إلى ثلاثـة مسـاجـد، المسجـد الحرام ومسجدي ومسجد بيت المقدس». فقد أثبتت دراسة ترجمـة الزهـري أنـه ولد في أبعـد التقديرات سنة ٥٠هـ/ ٦٧٠م وأنه توفى غالبا سنة ١٢٤هـ/ ٧٣٣م وأن علاقتـه ببنى أميـة تبـدأ سنة ٦٤هـ/ ٦٨٤م عندما رحل إلى دمشق في عهد مروان بن الحكم أول مرة ثم عاد إلى المـدينـة حيث واصـل تعليمـه على شيوخها، ورحل مرة ثانية إلى دمشق في عهد الخليفة عبد الملك سنة ٨٢هـ/ ٧٠٢م، وظل يتنقل بين المدينة ودمشق حتى توفى، وتكشف هذه التـرجمـة عن أن شهاب الزهري وقت التفكير في إنشاء القبة كان صغير السن وغـير معـروف لدى الخليفة عبد الملك وأهل الشام، ولم يحدث التعرف به عن قرب إلا بعد سنة ٨٢هـ/ ٧٠٢م عنـدمـا اتصـل بعبد الملك اتصالا مباشرا وأعجب الخليفة عبد الملك به لما رأى من علمه وذكائه وحفظه، وجعله ضمن صحابته، وأمر له براتب كمـا أمر بالرجوع إلى المدينة والاستزاده من العلم والتفرغ له، واستمرت صلته بعد عبد الملك بأبنائه الوليـد وسليمـان ويزيد وهشام كما كانت له صلته الوثيقـة بالخليفـة الراشد عمر بن عبد العزيز، وقد دامت هذ العلاقة أكثر من أربعين سنة، ولم تنقطع إلا بوفاة الزهري سنة ١٢٤هـ/ ٧٣٣م.(١٦٣)

ومن المهم هنـا أن نشير إلى أن اتصال الزهري ببنى أمية جلب الاتهام عليه والكلام فيه ابتداء من شيـوخـه ومعاصريه وانتهاء بعصرنا هذا؛ فقد كان موقف سعيد بن المسيب من تلميذه الزهري شديدا بعد عوده من دمشق، كما أن الفقيه مكحولا تناوله بالذم.(١٦٤)

وتكشف علاقة شهاب الزهري ببني أمية لاسيما الخليفة عبد الملك وتعاونه معهم، والموقف الذي اتخذه منـه شيوخه ومعاصريه عن سبب اختيار اليعقوبي لشهاب الزهري بالذات للاستشهاد بروايته لحديث فضل المسجد الأقصى.

والحديث الذي نسبت روايته لشهاب الزهري في

(١٦١) قرآن كريم، سورة البقرة، آية ٢٥٥.

(١٦٢) ابن تيمية، ص ٤٣٥.

(١٦٣) ابن عساكر، ابو القاسم على بن الحسن بن هبه بن عبد الله بن الحسين، ت ٥٧١هـ، «الزهري» ط ١ بعناية شكر الله بن نعمة الله قوجاني (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢م)، ص ص ٢٦ ـ ٣٥.

(١٦٤) ابن عساكر، ص ١٧م.

رواية اليعقوبي حديث صحيح[١٦٥] وصحت روايته عن الزهري باعتباره من رواة الحديث، وقد ورد بالصيغة التالية «حدثنا علىّ حدثنا سفيان عن الزهري عن سعيد عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: لاتشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام ومسجد الرسول ﷺ والمسجد الأقصى» [١٦٦]، ولا يتضمن هذا الحديث أى معنى يشير إلى إمكان إحلال المسجد الأقصى محل المسجد الحرام في إقامة شعائر الحج، وإنما المعنى أن الحديث يشير فقط إلى فضل هذا المسجد ذلك الفضل الذي يستحق الزيارة في أى وقت ودون إقامة أى شعائر خاصة عند زيارته، شأنه في ذلك شأن مسجد رسول الله الذي يزيد عنه في الفضل.[١٦٧] ويؤكد ذلك أيضا ماورد عن مسلم عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال: «إن إمرأة اشتكت شكوى فقالت: إن شفاني الله لأخرجن فلأصلين في بيت المقدس، فبرأت ثم تجهزت تريد الخروج فجاءت ميمونة زوج النبى ﷺ فأخبرتها بذلك، فقالت: إجلسي فكلي ماصنعت، وصلى في مسجد الرسول فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول صلاة فيه افضل من ألف صلاة فيما سواه إلا الكعبة».[١٦٨]

ومن رواية اليعقوبي يتضح استخدام نص «مسجد بيت المقدس» بدلا من المسجد الأقصى في محاولة للتعميم لاسيما وأن مصطلح المسجد الأقصى في عهده كان له مدلوله المعماري المحدد ببناء المسجد الأقصى الذي يقع جنوب قبة الصخرة التي تمثل هي الأخرى تكوينا معماريا قائما بذاته. واستخدام مصطلح مسجد بيت المقدس جرى استعماله للدلالة على المسجد الأقصى منذ عهد الرسول ﷺ ـ كما رأينا ـ في حديث المرأة التي ندرت الصلاة فيه إن شفاها الله من مرضها، وهنا يجب أن نفرق بين المسجد الأقصى كساحة أطلق عليها هذا المسمى قبل إنشاء أي مبان بها في العصر الإسلامي، وبين إطلاق التسمية على المسجد الذي أنشىء في العصر الأموي والذي يعرف حاليا بالمسجد الأقصى، حيث أن ساحة المسجد الأقصى قبل البناء في العصر الأموي تضم الساحة المقامة عليها قبة الصخرة والمسجد الأقصى حاليا، وتشير المصادر العربية إلى ذلك بدقة؛ حيث أنها عندما تصف المسجد الاقصى وقبة الصخرة فإنها عادة ماتصف قبة الصخرة باعتبارها منشأة في صحن المسجد الأقصى.[١٦٩] وربما كان هذا الوصف أحيانا سببا في الخلط بين قبة الصخرة والمسجد الاقصى معماريا واعتبارهما منشأة واحدة.[١٧٠] كما أن غياب هذه الرؤية كان أيضا وراء انتقاد أحد الباحثين لرواية اليعقوبي، فقد أشار إلى أن اليعقوبي ذكر «مسجد بيت المقدس» أى «المسجد الأقصى» وهو غير الصخرة[١٧١] وكأنما يفترض أن بناء المسجد الأقصى وقبة الصخرة كانا موجودين عند رواية الحديث في عهد النبى ﷺ.

---

(١٦٥) اشار الدكتور عبد العزيز الدوري إلى أن الحديث مشكوك فيه (Duri, p.99) لكن الحديث صحيح وثبت في الصحيحين؛ ابن تيمية، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن القاسم (الرباط، المغرب: المكتب التعليمي السعودي، مكتبة المعارف، د.ت)، مجلد ٢٧، ص ٥؛ محمود ابراهيم. **فضائل بيت المقدس في مخطوطات عربية قديمة، دراسة تحليلية ونصوص مختارة** (القاهرة: معهد المخطوطات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٥م)، ص ٢٣٠، ٢٨٨، ٣٣٤.

(١٦٦) ابن حجر، أحمد بن على بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح الإمام ابى عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري**، صحح وحقق باشراف الشيخ عبد العزيز عبد الله بن باز (الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، د.ت)، مجلد ٣، حديث رقم ١١٨٩.

(١٦٧) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ص ٧٠.

(١٦٨) ابن تيمية، **اقتفاء الصراط المستقيم**، ص ٤٤٠.

(١٦٩) القزويني، زكريا بن محمد بن محمود، **آثار البلاد واخبار العباد** (بيروت: دار صادر، د.ت)، ص ١٦١.

(١٧٠) سيد فرج راشد، **القدس عربية إسلامية** (الرياض: دار المريخ للنشر، ١٩٨٦م)، ص ٧٠.

(١٧١) أحمد فكري، ص ٢٠.

ثم ينهى اليعقوبي قصته بالادعاء على عبد الملك أنـه قال وهـو «مسجد بيت المقدس يقوم لكم مقام المسجد الحرام»، ثم تبع هذا الادعاء بالإشارة إلى أن أهمية الصخرة حيث يروى أن رسول الله ﷺ وضع قدميه عليها لما صعد إلى السماء، ثم وظف هذه الرواية توظيفا مغرضا عندما نسب مرة أخرى إلى عبد الملك قوله عن الصخرة «إنها تقوم لكم مقام الكعبة» وكل ذلك بهدف تشبيه مسجد قبة الصخرة بالمسجد الحرام تشبيها متكاملا، ثم يحبك قصته بالإشارة إلى تنفيذ عبد الملك لفكرته فيذكر إنه بنى «على الصخرة قبة وعلق عليها ستور الديباج وأقام لها سدنة وأخذ الناس يطوفون حولها كما يطوفون حول الكعبة وأقام بذلك أيام بنى أمية».

وفي ضوء ما ورد في المصادر يمكن أن نفند هذه الادعاءات ونبين زيفها، فتكاد تجمع هذه المصادر على أن عبد الملك بن مروان كان خلال حياته الأولى متدينا جدا، وإنه أظهر ولعا شديدا في الدراسات الدينية، وفي المدينة حيث ولد وترعرع كان هناك مناخان سائدان، الأول دراسة القرآن والحديث، أما الثاني فكان الشعر والغناء والموسيقى، وقد اختار عبد الملك المناخ الأول، وهكذا فقد درس وتعلم في محيط ديني، كما تذكر الروايات: أنه اعتاد الجلوس مع الفقهاء ورجال الدين الذين علموه حديث لرسول الله ﷺ ولكنه بذل جهدا قليلا في رواية ماتعلم، وقيل إنه قبل تولى الخلافة كان منهمكا جداً في الصلاة وتلاوة القرآن في مسجد المدينة حتى إنه لقب بحمامة المسجد(١٧٢)، وهذه الحقائق وغيرها تكشف عن أن عبد الملك كان ذا اعتقاد سليم وعقيدة خالصة وكان له كيانه باعتباره مسلم ملتزم.(١٧٣)

وتكشف أحداث الصراع السياسي بين عبد الملك ابن مروان والخارجين على دولته لاسيما عبد الله بن الزبير أقوى المناهضين له في هذه الأثناء عن «أن عبد الملك كان في أشد الحاجة إلى من يناصره ضد خصومه، ولذلك كان عليه أن يفعل كل مايمكنه من ذلك، لا أن يعرض نفسه للخطر أكثر بأن يحول الحج عن مواضعه التي ذكرت في القرآن فيوصم بالكفر، ويعرض نفسه لجهاد المسلمين ضده(١٧٤)، وبالإضافة إلى ذلك فإن رجاء بن حيوه الذي كلف بإنشاء قبة الصخرة كان أحد رواة الحديث وصحب عمر بن عبد العزيز وهو رجل مشهور، ولم يكن ليعرض نفسه لهذا الخداع الكاذب ويكشف ذلك كله عن أن عبد الملك لم يكن ليحل محل الكعبة اى مبنى آخر(١٧٥)، وهكذا يتضح أن رواية اليعقوبي كانت من نسيج اليعقوبي نفسه الذي اتخذ موقفا عدائيا من عبد الملك بن مروان الذي وصفه بالنفاق وضعف الإيمان.(١٧٦)

أما ماذكره اليعقوبي من أن عبد الملك بعدما بنى القبة «علق عليها ستور الديباج، وأقام لها سدنة وأخذ الناس يطوفون حولها كما يطوفون حول الكعبة وأقام بذلك أيام بني أمية» يبدو أن الهدف منه حبك القصة التي ادعى فيها على عبد الملك تحويل الحج إلى بيت المقدس. حيث إن هذا الوصف يحاول بصورة أو بأخرى أن يشبه مافعله عبد الملك بقبة الصخرة بما جرت العادة به في الكعبة ككسوتها وتولى السدنة أمورها.

(١٧٢) ابن عبد ربه، جـ ٢، ص ٣٥٠؛ السيوطي، ص ص ٢١٦ ـ ٢١٧؛ النويري، أحمد بن عبد الوهاب، ت ٧٣٢هـ، نهاية الارب في فنون الأدب (القاهرة، ١٩٢٣م)، جـ ٤، ص ١١٥؛ دكسن، ص ص ٣٤ ـ ٣٥.

(١٧٣) Goitien, p. 105.

(١٧٤) أحمد فكري، ص ٢٠ و Goitien, p. 105.

(١٧٥) Goitien, p. 105.

(١٧٦) أحمد فكري، ص ٢٠، هامش (١٥).

وتكشف *رواية ابن المرجى*[١٧٧] حقيقة مايتعلق بالستور ووظيفتها بما نصه «كان رجاء بن حيوه ويزيد ابن سلام قد حفا الحجر بضرابزين ساسم وخلف الضرابزين ستور ديباج مرخاة بين العمد، وكان في كل اثنين يأمران بالزعفران أن يدق ويصحن ثم يعد من الليل بالمسك والعنبر والماورد الجوري ويخمر من الليل ثم يأمران الخدم بالغداة فيدخلون حمام سليمان بن عبد الملك يغتسلون ويتطهرون، ثم يأتون إلى الخزانة التي فيها الخلوق، فتلقى أثوابهم ثم يخرجون بأثواب جدد من الخزانة مروى وقوهى ووشى يقال له العصب ويخرجون منها مناطق محلاة ويشدون بها أوساطهم، ثم يأخذون سفول الخلوق يأتون بها الحجر؛ حجر الصخرة فيلطخون ماقدروا أن تناله أيديهم حتى يغمروه كله، ومالم تنله أيديهم غسلوا أقدامهم، ثم يصعدون على الحجر يلطخون مابقى، ثم ترفع آنية البخور ويؤتي بمجامر الذهب والفضة والند والعود القماري المطوي بالعنبر والمسك فترخى الستور حول العمد كلها، ثم يأخذون البخور حولها يدورون حتى يحول البخور بينهم وبين القبة، ثم تشمر الستور فيخرج البخور تفوح ريحه من كثرته حتى تبلغ رأس السوق فتشم الريح من ثم فيقطع البخور من عندهم، ثم ينادي مناد في صف البزارين وغيره ألا أن الصخرة قد فتحت للناس فمن أراد الصلاة فليأت، فيقبل الناس مبادرين إلى الصلاة في الصخرة، فأكثر من يدرك أن يصلي ركعتين وأكثر وأربعا، وتغسل آثار أقدامهم بالماء وتمسح بالأس الأخضر وتنشف بالسبناني والمناديل وتغلق الأبواب وعلى كل باب عشرة من الحجبة ولايدخل إلا يومى الاثنين والخميس ولا يدخلها إلا الخادم.[١٧٨]

ويتضح من *هذه الرواية مدى الاهتمام بالمحافظة* على الصخرة وتنظيفها وتطهيرها وتعطيرها وما ارتبط بذلك من استخدام الستور والحجبة الذين يتولون تنظيم الدخول اليها والمحافظة عليها كما يوضح النص أن الطقس الديني الذي يمارس هو الصلاة فقط.

كما تكشف الرواية عن صورة من صور الاهتمام بالصخرة ومسجدها التي نلحظها كذلك في بعض السلوكيات الأخرى المرتبطة بقبة الصخرة كسرجها بأغلى مواد الإضاءة وأفضلها؛ فعن أبى بكر بن الحارث رضى الله عنه قال: كنت أسرجها خلافة عبد الملك بالبان المدنى والزئبق الرصاصي فهذا ماكان يفعل في خلافة عبد الملك كلها[١٧٩] ويتفق فعل عبد الملك في الاهتمام بنظافة وتبخير قبة الصخرة وإضاءتها مع حديث رسول الله؛ فعن ميمونة زوج النبى عليه الصلاة والسلام قالت: يارسول الله افتنا عن صخرة بيت المقدس قال: «أرض المحشروالمنشر ائتوه فزوروه فإن الصلاة فيه بألف صلاة فيما سواه فمن لم يستطع فيكم أن يزوره فليهد اليه زيتا يسرج فيه كمن صلى فيه» [١٨٠]، كما يتفق ذلك مع مافعله عمر من التأكد من تطهير المسلمين لموضع الصخرة قبل الصلاة حيث تشير الرواية إلى أنه أمر ألا يصلوا على الصخرة حتى تطيبها ثلاث مطرات[١٨١]، ومما سبق يتضح أن ماجرى من سلوكيات تتصل بقبة الصخرة في عهد الخليفة عبد الملك كان استمرار للاهتمام بالصخرة منذ عهد الرسول فعهد عمر في سبيل المحافظة عليها، ويؤكد ذلك أيضا الاهتمام بعمارتها والمحافظة على قبتها لاسيما في فصل الشتاء؛ فقد أشارت الرواية إلى أنه كان للقبة «جلال من لبود وجلال من آدم من فوقه فإذا كان الشتاء

---

(١٧٧) هو المشرف ابن المرجي بن إبراهيم المقدس، ولد سنة ٤٣٢هـ/١٠٤١م وقتل سنة ٤٩٢هـ وله مخطوط بعنوان «فضائل بيت المقدس والخليل عليه الصلاة والسلام وفضائل الشام» بقيت بعض نسخه ـ ومنها نسخة دار الكتاب المصرية برقم ٣١٩٤ تاريخ؛ كامل العسلي، **مخطوطات بيت المقدس، دراسة وببليوغرافيا** (عمان: مكتبة المنار، ١٩٨١م)، ص ص ٣٧ ـ ٣٩.

(١٧٨) محمود إبراهيم، ص ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(١٧٩) محمود إبراهيم، ص ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(١٨٠) محمود إبراهيم، ص ٢٣٠.

(١٨١) محمود إبراهيم، ص ٢٦٦.

البستــه ليكفيها من الأمطار والرياح والثلوج»(١٨٢)، وكل هذه السلوكيات كانت من الأمور العادية لاسيما في هذه الفتـرة التي اعقبت الانتهاء من هذا العمل المعماري الرائع رغبة في تأكيد وظيفته والمحافظة عليه في إطار يبرز عظمة الدولة الأموية ومقدرتها على مثل هذا الإنشــاء الضخم. وبهذا الأسلوب المكلف من أساليب الصيانة.

ومـمــا سبق يتضح ضعف رواية اليعقوبي فيما يخص بالستور ووظيفية قبة الصخرة وكيف أنه وظف ذلك توظيفا مغرضا.

وتنــافي الحقــائق الأثـريــة هي الأخـرى روايــة اليعقوبي فالكتابات الأثرية بقبة الصخرة تنصب على مدلولات تؤكـد على عقيـدة التـوحيـد وزيف عقيدة التثليث من خلال نصــوص قرآنيــة مقتبسة بعناية لتــأكيد هذه المضامين، وهو مايبعد إطلاقا عن أى إشــارة إلى الحــج أو الطواف، أو حتى مايتصــل بالذكرى الإسلامية للصخرة المقدسة ممثلة في قصة «الإسراء والمعراج»، وفي ذلك مايشير إلى ارتباط بناء قبة الصخرة بأسباب أخرى.

وقد حدث تعديل بالنص التأسيسي لقبة الصخرة حيث أحل الخليفة المأمون اسمه مكان اسم الخليفة عبد الملك، ويثبت هذا الإحلال أن قبة الصخرة لم تبن ليحج اليها الناس بدلا من الكعبة، لأن ذلك لو كان صحيحا مارغب المأمون في أن يضع اسمه مكان اسم عبد الملك، ولسعى هو وغيره من الخلفاء السابقين له أو اللاحقين لإزالة هذا الأثر الذي يتعارض وفريضة من فرائض الإسلام، وهو مالم يحدث بل إن العكس هو الذي حدث؛ فقد تنافس حكام وسلاطين المسلمين في تعمــير قبــة الصـخــرة وإصلاحها وترميمها كلما احتاجت إلى ذلك.(١٨٣)

ويكشف تصميم قبة الصخرة عن عدم ملاءمته لطواف الحجــاج كما يطوفون حول الكعبة، فالبناء محصور في جدران غليظة، وأبوابه الأربعة من جهة أخـرى ضيقــة لاتسمــح بدخول أفواج من الناس وخــروجهم في يسر وحرية من الحركة وهم على هيئة الطواف، وكذلك فإنه يحيط بالصخرة رواقان ولو كان القصد من البناء تيسير الطواف لجعل رواق واحد أو ساحــة واحدة تحيط بالصخرة(١٨٤) ولو أن بناء قبة الصخـرة كان لغـرض استبدالها بالكعبة والمسجد الحـرام - كما يروى اليعقوبي - لاختلف التخـطيط المعماري عما هو عليه الآن لإبراز أهمية الصخرة، ولجعل البناء مشابها في تصميمه المسجد الحرام وهو مالم يحدث.

وتذكر رواية ابن المجري سببا حقيقيا كان وراء بناء عبد الملك لقبة الصخرة حيث تشير إلى أنه «أراد أن يبنى قبة على صخرة بيت المقدس تكن المسلمين من الحر والبرد، والمسجد فكره أن يعمل ذلك دون رأى رعيتــه فلتكتب الرعية إليه برأيهم وماهم عليه، فعددت الكتب عليه: يرى أمير المؤمنين رأيه موافقا رشيــدا فســأل الله أن يتم ماتولى من بناء صخرته ومسجده ويجري ذلك على يديه ويجعله مكرمة له ولمن مضى من سلفه.(١٨٥) وهكذا يتضح الغرض من إنشاء قبــة الصخرة، ويتضح أيضا أن ذلك كان بموافقة الرعية ولو كان الأمر لاعترضت الرعية. ويكشف ذلك عن مدى ضعف رواية اليعقوبي لاسيما فيما يختص بما تصوره من حوار بين عبد الملك وأهل الشام حول منع الحج واستبداله بقبة الصخرة لهذا الغرض.

---

(١٨٢) محمود إبراهيم، ص ٢٢٥.

(١٨٣) أحمد فكري، ص ١٧؛ عباس بدر، «قبة الصخرة»، مقال في كتاب دراسات في الآثار الإسلامية (القاهرة: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٧٩م)، ص ص ٨٧ - ٩٠.

(١٨٤) أحمد فكري، ص ٢٠.

(١٨٥) محمود إبراهيم، ص ٢٢٤.

ويبقى محو اسم الخليفة عبد الملك وإحلال اسم الخليفة المأمون في موضعه مع ترك التاريخ لغفلة أو عن قصد؛ دليل على التوظيف الدعائي لقبة الصخرة باعتبارها أثرا إسلاميا له أهميته، ويبقى هذا التغيير دليلا ماديا على موقف الخلفاء العباسيين من الأمويين وآثارهم، ذلك الموقف الذي انتهى بتدمير كثير من آثارهم(١٨٦) وسلب أحقية الفعل في تأسيس بناء بعض المنشآت المهمة بمحو اسم المنشيء من نص تأسيس الأثر كما حدث في قبة الصخرة.

كما أن رواية اليعقوبي وابن البطريق من بعده تبقى هي الأخرى شاهدا على توظيف المؤرخين تاريخ الآثار توظيفا دعائيا مغرضا ـ عن طريق الكتاب ـ باعتباره من أهم وسائل الاتصال في العصور الوسطى حيث إنه وسيلة نقل المعرفة عبر الأجيال، ويكفي أثرا له وصول رواية اليعقوبي الينا عن طريق كتابه ومناقشتنا لهذه الرواية، التي كانت الأصل لغيره من نقل هذه الرواية، وقصد توظيفها إعلاميا كابن البطريق، أو غيره ممن نقلها ولم يكن عنده أية نوازع دعائية للأمويين أو الإسلام فنقلها دونما أى قصد.

أعتقد أن البحث في أسباب بناء قبة الصخرة ـ الآن ـ لابد وأن يضع في اعتباره ماكشف من قصور أموية في المنطقة المجاورة لقبة الصخرة والمسجد الأقصى. فقد كشفت التنقيبات التي بدأت سنة ١٩٦٨م(١٨٧) عن ثلاثة من القصور الأموية تم كشفها سنة ١٩٧٠م وهي صور طبق الأصل لما وجد في قصور الأردن وفلسطين مما وصفه «كريسول».(١٨٨) وللقدس أهمية خاصة بالنسبة للأمويين فقد تمت بها بيعة الجماعة لمعاوية مؤسس الدولة الأموية(١٨٩) كما اهتم بها الخليفة عبد الملك بالقدس اهتماما خاصا، وربما يرجع ذلك إلى صلته الوثيقة بها قبل توليه الخلافة ففي حديث له مع شهاب الزهري قال: «يا ابن شهاب أتعلم ماكان في بيت المقدس صباح قتل على بن أبى طالب (٤٠هـ) قلت نعم، قال هلمّ، فقمت من وراء الناس حيث أتيت القبة، وحول وجهه فأحنى علىّ فقال: ماكان؟ قال: فقلت: لم يرفع حجر في بيت المقدس إلا وجد تحته دم قال: فقال: لم يبق أحد يعلم هذا غيري وغيرك فلا يسمعن منك. قال: فما تحدثت به حتى توفى»(١٩٠) وتكشف هذه الرواية عن متابعة عبد الملك لبيت المقدس وأخبارها منذ أن كان صبيا. وفي خلافة ابن مروان بن الحكم (٦٤ ـ ٦٥هـ/ ٦٨٣ ـ ٦٨٤م) عين واليا على فلسطين لكنه بقى في دمشق وارسل نائبا عنه هو روح بن ربناع الحذامي.(١٩١) ويتوج علاقة عبد الملك بالقدس تلقيه المبايعة بها.(١٩٢)

وأثناء وجوده ببيت المقدس كان يجلس عند الصخرة مما يشير إلى مدى اهتمامه بها، وكان يجلس عندها كذلك من كان يقيم بالقدس من التابعين كأم الدرداء؛ حيث تشير الرواية: إلى أن عبد الملك كان مرة جالسا في الصخرة عند أم الدرداء فنودي بالمغرب فقامت تتوكأ عليه حتى أدخلها المسجد إلى النساء ومضى فصلى بالناس».(١٩٣) وربما كان لذلك أثره في

(١٨٦) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٣٢.

(١٨٧) بدأ الأثري الإسرائيلي مازار حفريتين سنة ١٩٦٨م حول مسجد قبة الصخرة والمسجد الأقصى وأكملها من دوف حيث اكتشف القصور الثلاثة سنة ١٩٧٠م.

(١٨٨) M.Ben Dov, *The Area of the Temple Mount in the Early Islamic Period in Jerusalem Revealed* (Jerusalem, 1975), pp. 97 - 100.

(١٨٩) محمود إبراهيم، ص ٣٥٨.

(١٩٠) ابن عساكر، ص ٣٥.

(١٩١) ابن سعد، محمد، ت ٢٣٠هـ، **كتاب الطبقات** (ليدن، ١٩٠٥م)، جـ ٥، ص ص ١٦٦ ـ ١٦٧؛ الطبري، **تاريخ الرسل والملوك** (ليدن، ١٨٨١م)، جـ ٢، ص ص ٤١٠ ـ ٤١٢؛ ابن الطقطقي، محمد بن على بن طباطبا، ت ٧٠٩هـ، **كتاب الفخري** (القاهرة، ١٨٩٩م)، جـ١، ص ٢١٢.

(١٩٢) خليفة بن خياط، **كتاب التاريخ** (القاهرة، ١٩٦٨م)، جـ ١، ص ٣٢٩.

(١٩٣) محمود إبراهيم، ص ٣٧٨، ٣٨٠.

بلورة فكرة إنشاء قبة تعلو الصخرة «تكن المسلمين من الحر والبرد» تم إنشاؤها بعدما توافرت أسباب ذلك.

ومن الروايات المهمة التي تكشف عن مدى اهتمام عبد الملك بالقدس ماذكر من «أن عبد الملك بن مروان حين حضر إلى بيت المقدس وأمر ببناء القبة على الصخرة الشريفة، بعث الكتب في جميع عماله وإلى سائر الأمصار يسألهم رأيه في بناء القبة على الصخرة وبناء المسجد وكره أن يفعل ذلك دون رأى رعيته فلتكتب الرعية إليه برأيهم وماهم عليه، فوردت الكتب من سائر الأمصار: ترى رأى أمير المؤمنين موافقا ورشيدا، إن شاء الله يتم مانوي من بناء بيته وصخرته ومسجده، ويجري ذلك على يديه، ويجعله تذكرة له ولمن مضى من سلفه»[١٩٤]، ويهمنا من هذه الرواية الإشارة إلى «بناء بيته وصخرته ومسجده» والصخرة والمسجد معروفان وباقيان ويبقى التساؤل حول «البيت» المقصود في هذه الرواية، وهنا تظهر عدة تساؤلات هل ماكشف من قصور مجاورة مباشرة للمسجد الأقصى له علاقة بهذه الرواية؟ أو بمعنى آخر هل يمكن أن يكون إنشاء هذه القصور بدأ في عهد عبد الملك؟ وما الذي دفعه إلى ذلك؟ هل كان لتوارث أبناء معاوية وأحفاده «لقصر الخضراء» ـ المقر الأول لخلافة الأمويين دون البيت المرواني ـ علاقة بهذا التفكير؟ لاسيما وأن الخليفة عبد الملك كان حريصا على أن ينزل في هذا القصر ويملكه باعتباره من رموز الخلافة، وتمكن من ذلك بعدما اشتراه من خالد بن يزيد بن معاوية، وكان الثمن أربعين ألف دينار وأربع ضياع بأربعة أجناد من الشام.[١٩٥]

ومن الناحية المعمارية يكشف مجاورة القصور للمسجد الأقصى وما أشارت إليه الرواية التاريخية من أنه «ثمة جسر كان يصل بين هذا القصر وبين الحرم الشريف من خلال بوابة كان اسمها باب الوليد» يشير إلى أن هذه القصور كانت مصممة لتكون مقرا للحكم ينزلها الحاكم. ولا يمكننا القطع بنسبتها حاليا إلى عبد الملك أو ابنه الوليد عن غيرهما من الخلفاء الأمويين، لاسيما وأن ذلك يتوافق أيضا مع ماذكر أيضا عن الخليفة سليمان بن عبد الملك الذي أتته الوفود للبيعة له في بيت المقدس وهم بالإقامة فيها واتخاذها منزلا وعاصمة لدولته بدلا من القدس.[١٩٦]

ومما سبق يتضح مدى اهتمام عبد الملك ببيت المقدس وعلاقته به بما يكشف عن أن بناء قبة الصخرة كان ضمن مشروع عمراني كبير يتضمن إنشاء المسجد الأقصى ومجموعة من القصور مجاورة لهما في إشارة واضحة لاحتمال تفكير الخليفة عبد الملك في اتخاذها مقرا مهما من مقار إقامته التي تنقل بينها كدمشق وصنبره وبعلبك والجابية.[١٩٧]

ويكشف الربط بين الأحداث التاريخية في ضوء المناخ السياسي والديني الذي كان يخيم على هذا العصر عن دوافع وأسباب أخرى أدت إلى إنشاء قبة الصخرة.

ونرجع بالأحداث إلى فترة تولي يزيد بن معاوية للخلافة، وما أعقبه من خلافات واضطرابات لاسيما في بلاد الحجاز وما أعقب ذلك من أحداث كان أهمها

---

(١٩٤) العليمي، محيى الدين الحنبلي، ت ٩٢٨هـ، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل** (القاهرة: مطبعة الوهبية، ١٢٨٣هـ/١٨٦٩م)، جـ ١، ص ٢٤١، ٢٤٢؛ عفيف بهنسي، ص ص ٥٦ ـ ٥٧.

(١٩٥) ابن عساكر، على بن الحسن، ت ٥٧١هـ، **تاريخ دمشق** (دمشق، ١٩٥٤م)، جـ ٢، ص ١٣٣.

(١٩٦) ابن كثير، جـ ٩، ص ١٧٤؛ سمير شما، ص ٢٧؛ حمد احمد عبد الله يوسف، ص ١٠٤.

(١٩٧) K.A.C. Creswell, *Early Moslem Architecture* (Oxford, 1932), p.265; عفيف بهنسي، ص ١١.

أثرا في التأثير على الشعور الديني معركة الحرة، وما نتج عنها من مآسي تعرض لها أهل المدينة المنورة. ثم محاصرة مكة وضرب الكعبة بالمنجنيق وتعرضها للحريق والتهدم، ثم انسحاب جند يزيد بعد علم قائدهم بموته. وفي هذه الأثناء تطورت الأحداث السياسية في بلاد الحجاز فبويع لابن الزبير بالخلافة، وأطاعه أهل الحجاز واليمن والعراق وخراسان، وجدد عمارة الكعبة فجعل لها بابين على قواعد إبراهيم وأدخل فيها ستة أذرع من الحجر، لما حدثته خالته عائشة رضى الله عنها بحديث النبى ﷺ. «ولم يبق خارجا عنه إلا الشام ومصر فإنه بويع بهما لمعاوية بن يزيد، فلم يظل مدة، فلما مات أطاع أهلهما ابن الزبير وبايعوه ثم خرج مروان وتغلب على الشام ومصر واستمر إلى أن مات سنة خمس وستين وقد عهد إلى ابنه عبد الملك».(١٩٨)

وتكشف هذه الأحداث السريعة المتتابعة عن الشعور المعارض للأمويين بعد تولى يزيد الخلافة، وجرأته على أحداث واقعة الحرة وحصار مكة وضرب الكعبة، تلك الأحداث التي هيجت أكثر هذا الشعور ضدهم ونادت إلى مبايعة ابن الزبير وإطاعته كخليفة للمسلمين، وكادت أن تدين له الخلافة لولا براعة مروان بن الحكم في إنقاذ الموقف حيث استطاع أن ينقل الحكم إلى بيته، ويسترجع مصر ويدعم نفسه بالشام ومصر ويبقى بهما على كيان الدولة الأموية.

وفي ثنايا هذه الأحداث يجب أن نشير إلى ماحدث من أمور كان لها فيما يبدو دلالاتها السياسية والدينية المهمة كاتخاذ عبد الله بن الزبير لقب «العائذ» ببيت الله أثناء محاصرة جند يزيد، ثم إعادته لبناء الكعبة وفق حديث رسول الله ﷺ، وحمله الدرة «تشبها بالخليفة عمر»(١٩٩) واتخاذه لقب «أمير المؤمنين» وضربه السكة.

وجاء عبد الملك إلى كرسي الخلافة الأموية بعد موت أبيه، وكان يدرج تماما كل هذه الأمور، وكان عليه أن يدير دفتها في صالحه بتعقل وروية، اتسمت بهما سياسته.

وقد أشارت المصادر التأريخية إلى أن عبد الملك اعترض بشدة على محاصرة جند يزيد لمكة وضرب الكعبة بالمنجنيق(٢٠٠) كما أنه عايش رد الفعل لدى عامة المسلمين إزاء هذا الحدث، وأدرك القصد الدعائي السياسي لابن الزبير من الاحتماء بالكعبة وتلقيب نفسه بلقب «العائذ» ببيت الله ثم أثر فعله الحسن - وهذا هو المهم - في إعادة بناء الكعبة وفق حديث رسول الله »، وحمله الدرة تشبها بالخليفة عمر وتذكيرا بعدله.

وفي إطار المنافسة الدعائية السياسية التي جرت بين عبد الملك وابن الزبير لِمَ لا يكون تفكيره في بناء قبة الصخرة والمسجد الأقصى والقصور - التي أشرنا اليها بالقدس - كان من بين رموزه الدعائية السياسية لكسب تعاطف شعور المسلمين لاسيما وأن القدس هي الأخرى كانت قبلة المسلمين الأولى، وبها المسجد الأقصى الذي يشير إلى فضل زيارته حديث رسول الله ﷺ ومما يرجح تفكيره على هذا النحو تلك الرسالة التي أرسلها إلى عماله في الأقاليم والأمصار لمشاورتهم فيما ينوي إنشائه في القدس، وهي الدعوة التي لاقت قبولا وتأييدا منهم لإبراز القدس كمركز ديني وسياسي للدولة الأموية مثل مكة بالنسبة لابن الزبير.

كما أن رواية ابن تيمية عن سبب بناء عبد الملك

(١٩٨) المسعودي، ص ٢٦٦؛ السيوطي، ص ٢١٢.

(١٩٩) حسن إبراهيم حسن، جـ ١، ص ٢٤٥؛ حجاب، ص ١٨١.

(٢٠٠) محمد بن سعد، ت ٢٣٠، **كتاب الطبقات** (ليدن، ١٩٠٥م)، جـ ٥، ص ١٦٧؛ ابن الاثير، جـ ٤، ص ٩٥، ابن الطقطقي، ص ١١٠.

لقبة الصخرة يتضمن فحواها مايرتبط بالتنافس السياسي بين عبد الملك وابن الزبير، حيث أن عبد الملك رأى ببنائها أن يلفت انتباه المسلمين إلى القدس «فعظم عبد الملك شأن الصخرة بما بناه عليها وجعل عليها من الكسوة في الشتاء والصيف ليكثر قصد الناس لبيت المقدس فيشتغلوا بذلك عن قصد ابن الزبير والناس على دين الملوك» (٢٠١)

وتعتبر زخارف فسيفساء قبة الصخرة من الأدلة الأثرية التي تتفق وهذا المضمون السياسي الدعائي الذي رامه الأمويون بإنشائها فتحليل هذه الزخارف في ضوء المقارنة بالزخارف السابقة عليها أو اللاحقة لها يكشف عن التوظيف الرمزي لعناصرها التي اختيرت بعناية لتجسد رموزا دعائية مهمة تتفق وأحداث العصر السياسية والدينية.

تشير أحداث هذا العصر إلى شيوع استخدام الرموز الدعائية وتوظيفها للأغراض السياسية، حيث بدأ استخدامها على يد الخليفة معاوية عندما عرض قميص عثمان في مسجد دمشق ملوثا بدمه، وعرض أصابع زوجته نائلة وقد قطعت وهي تحاول أن ترد الثوار عنه، وذلك إمعانا منه في إثارة الناس وتماديا في دعواه للمطالبة بدم عثمان وتبرير الخروج على عليّ(٢٠٢)، كما استخدم الرمز مرة أخرى عندما لاح الانتصار لجيش عليّ على جنده في معركة صفين، فرفع جنده المصاحف ونادى مناديهم الله الله في الحرب... الله الله في الإسلام كتاب الله بيننا وبينكم فانخدع بعض الكبار من أصحاب عليّ ودعوا إلى الرضا بما يعرض أهل الشام فأبى عليّ، وبين لهم انهم كائدون لا مخلصون، وأنهم قد تحايلوا لما أيقنوا الهزيمة لأنهم ليسوا أصحاب دين ولا قرآن، وبهذا الاستخدام المتقن لهذه الحيلة ـ التي دبرها عمرو بن العاص ـ وجعل القرآن كرمز، نجح معاوية في منع هزيمته، وفي إيقاع الفرقة بين اتباع عليّ، الذين عادوا وكثير منهم على التحلل من بيعته ساخطون على التحكيم(٢٠٣) وخرجوا عليه بشعارهم «لا حكم إلا لله».

ونهج معارضو الأمويين النهج نفسه فاستخدموا الرموز أيضا في تحقيق أغراضهم الدعائية السياسية، فعندما أعلن ابن الزبير نفسه خليفة سارع إلى حمل «الدرة» كشعار للخلافة مشيرا بذلك إلى تأسيه بالخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه ـ كما أنه استغل قدسية مكة والمسجد الحرام بها وأطلق على نفسه لقب «العائذ»(٢٠٤) كرمز دعائي يعتمد على العاطفة الدينية في اجتذاب الأنصار ولا يقل قوة عن الرمز الذي استخدمته الحركة الهاشمية وهو الدعوة للرضا من آل محمد(٢٠٥)، كما أنه أصر على إعادة بناء الكعبة من أساسها بعد أن تعرضت للحرق والتدمير إثر ضرب جند يزيد لها بالمنجنيق، وأعاد عبد الله بن الزبير البناء على أساس حديث عائشة عن رسول الله وفق حدودها الأصلية قبل بناء قريش لها، وسعى إلى بنائها بأثمن المواد البنائية، ليحقق تعاطفا دينيا من قبل المسلمين يوازي غضبهم على مافعل جند يزيد، ويتفق وانبهارهم بالأعمال المعمارية الضخمة(٢٠٦) وهو ماتنبه إليه الخليفة عبد الملك فكان إنشاؤه لقبة الصخرة لإبراز اهتمام الأمويين بالمقدسات الإسلامية مثلما فعل ابن الزبير، وهو مايكسب الأمويين تعاطفا مناظرا من جانب المسلمين الذين يذكرهم هذا العمل بقبلة المسلمين

---

(٢٠١) ابن تيمية، **الصراط المستقيم**، ص ٤٣٥.

(٢٠٢) حجاب، ص ١٧٨؛ النجار، ص ٢٧؛ السيوطي، ص ٢٠٥.

(٢٠٣) حجاب، ص ١٧٩؛ محمد الطيب النجار، **الدولة الأموية بين عوامل البناء ومعاول الهدم**، ط ٣ (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٧م)، ص ١٧.

(٢٠٤) حسن إبراهيم حسن، جـ ١، ص ٢٤٥.

(٢٠٥) حجاب، ص ١٨١.

(٢٠٦) القزويني، ص ٢.

الأولى ومسجدهم الأقصى ببيت المقدس وفي ذات الوقت يحقق هدفا جانبيا آخر وهو لفت انتباه المسلمين لزيارة بيت المقدس فيحول ذلك دون قصدهم ابن الزبير.

وكذلك كان المختار الثقفي من أقدر المعارضين للدولة الأموية في عهد الخليفة عبد الملك على استخدام الرموز(٢٠٧)، ويهمنا من أمر الرموز التي استخدمها كرسي غطاه بالديباج، وكان يضعه في مقدمة الجيش ويقول لجنده قاتلوا عليه فهو لكم كالتابوت لبنى إسرائيل، وقد ساعد هذا الكرسي على زيادة حماس أصحابه ورفع من معنوياتهم في حروبهم مع أعدائهم من أهل الشام، كما ساعده الكرسي على الحصول على تأييد أكثر الشيعة المتطرفين وذلك لنسبة هذا الكرسي إلى علي بن أبي طالب.(٢٠٨)

وقد حاول البحث التاريخي الكشف عن أصل هذا الطقس الذي وظفه المختار فتساءل عن سدنة هذا الكرسي، ومن هم أولئك الذين كانوا يحيطون به ويطوفون حوله؟ وأجابت الرواية التاريخية على هذه التساؤلات؛ فذكرت أن أول سادن للكرسي كان موسى ابن أبي موسى الأشعري، ثم أعقبه حوشب البرسمي وكلاهما من عرب الجنوب أهل اليمن، أما أولئك الذين كانوا يحفون به فكانوا أيضا يمنيين من قبائل شبام ونهد وخارف وشاكر. والحقيقة أنه في فترة ماقبل الإسلام كانت بعض قبائل اليمن قد عملت كسدنة للأماكن المقدسة وأن السدانة ظلت تتنقل من جيل إلى جيل وإن ذلك أسبغ عليها مكانة عالية وشرف(٢٠٩)، ويوضح هذا لماذا كان جميع سدنة الكرسي من عرب اليمن، وإضافة إلى ذلك جرت العادة بين القبائل اليمنية بحمل علاماتهم القبلية عندما يخرجون للحرب وذلك لاعتقادهم بأن هذه العلامات أو الشعارات تجلب لهم النصر، وهكذا فهي تزيد من حماس المقاتلين، ففي يوم ذي قار مثلا نجد قبائل بكر ابن وائل يعبرون عن فرحهم بمشيهم حول قبة حنظلة ابن ثعلبه قبل أن يعقدوا اجتماعاتهم(٢١٠)، ولهذا فإن الكرسي عمل هنا عمل الشعار القبلي في منح النصر وزيادة حماس المحاربين.(٢١١)

وتشير هذه الرواية إلى مدى توظيف الرمز في هذه الفترة كما أنها تشير إلى ظهور التأثير العربي الجنوبي فيما يجري من أحداث في الشمال وهو ماانعكس أيضا في مناحي أخرى متصلة بالنواحي الحضارية المادية(٢١٢)، فمثلا يقال إن كلمة منبر كانت استعيرت من اللغة الحبشية ودخلت اللغة العربية القديمة عن طريق أهل اليمن، وأن العرب الذين تذكر الروايات أنهم استعملوا المنبر هم عرب اليمن كذلك(٢١٣)، وتشير الروايات التاريخية إلى أن معاوية أراد نقل منبر مسجد الرسول إلى دمشق وأمر واليه على المدينة مروان بن الحكم بذلك وعندما هم بذلك أظلمت الدنيا ورعدت وأبرقت فأقره في موضعه

(٢٠٧) للاستزاده راجع دكسن، ص ٩٢، ١٠١، ١٠٢؛
Geoffery King, "Some Reflections on the Umayyed Wall - mosaic - Tradition", *Ages*, Mars Publishing House Riyadh, 1985,V.I,p. 1, p. 17.

(٢٠٨) الطبري، جـ ٣، ص ص ٤٧٦ - ٤٧٧؛ ابن الاثير، جـ ٤، ص ٢١٢؛ دكسن، ص ص ١٠٢ - ١٠٣؛ منير حجاب، ص ١٨١.

(٢٠٩) دكسن، ص ١٠٣.

(٢١٠) الأصفهاني، أبو الفرج علي بن حسين، ت ٣٩٦، **كتاب الاغاني** (بولاق، القاهرة، ١٢٨٥هـ)، جـ ٥، ص ١٣٦، ومن الطريف ان نشير هنا إلى ان ذلك يتفق أيضا وبعض الرقصات التقليدية اليمنية التي ترمز إلى فرحة النصر والتي تتخذ الحركة الدائرية محورا أساسيا للتعبير عن هذه الفرحة، وتعرف هذه الرقصة في المصادر اللغوية باسم المدورة.

(٢١١) انتقلت كثير من الظواهر الحضارية من المادية مع العرب من الجزيرة إلى البلاد المفتوحة، مثل نظام قنوات الري، والبيوت القلاعية، وتخطيط المدن في هيئة ارباع موزعة بين القبائل، إلى غير ذلك من الظواهر الجديرة بالبحث والدرس.

(٢١٢) J.Sauvanet, *La Mosquee Omeyyade de Medine* (Paris, 1947), p. 141.

(٢١٣) دكسن، ص ١٠٤.

وأرسل إلى معاوية يخبره بما حدث، فأنثنى عن عزمه بنقل المنبر وأمر مروان برفعه ست درجات أخرى فأصبح عدد درجاته تسع درجات بالمقعد(٢١٤) وتومىء هذه الرواية بمدى اهتمام الأمويين بشأن المنبر وتطويره توافقا مع التأثيرات العربية الجنوبية وفي إطار هذه التأثيرات يأتي أيضا اهتمام ابن الزبير بإعادة بناء الكعبة وحرصه على جلب المواد البنائية الجيدة لها من صنعاء، ونقل بعض القطع الرخامية من كنيسة «القليس» بصنعاء تلك الكنيسة التي بناها أبرهة على أروع مايكون، فانبهر بها العرب لاسيما بما تحتويه من الجواهر والذهب، ويدخل في هذا الإطار كذلك اهتمام الأمويين بزخرفة عمائرهم الدينية بالفسيفساء المذهبة والمفضضة، كما نرى في قبة الصخرة والجامع الأموي وغيرهما.(٢١٥)

ونخلص من ذلك بتوجه بحثي يدعونا إلى الربط بين العناصر الزخرفية لقبة الصخرة وبين الأحداث السياسية المعاصرة لاسيما وأن الرمز ـ كما رأينا ـ شاع استخدامه في تحقيق الأغراض السياسية والدعائية.(٢١٦)

وفسيفساء قبة الصخرة من أهم الظواهر الفنية الزخرفية التي تميز هذا الأثر، وهي تتألف من فصوص زجاجية وحجرية وصدفية بعضها مذهب ومفضض لصق بصورة مائلة لكى يعكس بريقا جذابا، واستعملت الأحجار المذهبة لتغطية خلفيات بعض المواضع، وأغلب المواضيع الفسيفسائية ذات صبغة نباتية محورة، وأحيانا هي مواضيع واقعية تمثل النخيل وأغصان الزيتون وورقة الأكانتس والكرمة وكيزان الصنوبر، وبعض الورود والفواكه كالرمان والعنب. وقد بدت هذه العناصر بحلة زخرفية رائعة عندما بعدت عن شكلها الأصلي وحورت في أشكال إبداعية متناظرة أو متتابعة، ومع أن هذه العناصر النباتية سبق أن ظهرت في الزخرفة البيزنطية والساسانية فإنها هنا اكتسبت طابعا آخرا متميزا كان أساسا في تكوين الشخصية الفنية العربية الإسلامية.(٢١٧) كما استخدمت في الزخرفة عناصر زخرفية أخرى كالأهلّة والنجوم والتيجان.(٢١٨) وقد لفتت هذه الفسيفساء بمواضيعها وجمالها وأسلوبها أنظار الباحثين فسجلوا انطباعاتهم التي ترى تميز هذه الفسيفساء فمن قائل إنه «ليس هناك شك في أن هذه الفسيفساء إنجاز فني كبير وأن أثره بالغ الأهمية وأن هذه النقوش هي أكثر من مجرد زخرفة، أما مهمة هذه الفسيفساء فكانت إشباع الرغبات الدينية والجمالية»،ويقول أيضا «إن الغرض الأساسي من هذ الزخارف ليس لإبهار المشاهد بل هو أكثر بعدا، إنه الإعلان عن انتصار آخر الأديان السماوية، ومن المحتمل تبيان سيادته العالمية أيضا».(٢١٩) وتقول مارجريت فان برشم «ليس من قبيل المبالغة أن نقول بأن هذه المجموعة الزخرفية هي فريدة من نوعها في العالم، ليس فقط بجمالها، ولكن لأن هويتها الأموية تعطيها أهمية أكثر ضخامة من أي الآثار التصويرية الباقية من العصر الأموي مما وصل الينا حتى اليوم» (٢٢٠)

(٢١٤) صالح لمعي مصطفى، **المدينة المنورة تطورها العمراني وتراثها المعماري** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١م)، ص ٧٣.

(٢١٥) King, p. 17.

(٢١٦) من امثلة استخدام الرمز ايضا في هذه الفترة ماحدث في حج سنة ٦٨هـ عندما أتت عرفات في هذا العام اربعة الوية؛ ابن الحنفية واصحابه في لواء، وابن الزبير واصحابه في لواء، ونجده الحروري في لواء، ولواء بنى امية وكل منهم رفع لوائه ليعلن عدم خضوعه للسلطة سواء الزبيرية او الاموية وكان «اللواء» هو الرمز الدال على ذلك (الطبري، جـ ٣، ص ٥٠٩).

(٢١٧) عفيف بهنسي، **الفن الديني في بداية تكونه**، ص ٦٤.

(٢١٨) Margritte Van Berchem and Solang Ory, *Muslim Jerusalem Foundation*(Geneve: Max Van Berchem, 1982), p.44.

(٢١٩) ايتنهاوزن، **التصوير عند العرب**، ترجمة عيسى سلمان وطه التكريتي (بغداد، ١٩٧٤م)، ص ص ٢١ ـ ٢٢. انظر اللوحات من ٧ ـ ١١.

(٢٢٠) Berchan and Ory, pp. 44 - 55؛ عفيف بهنسي، ص ٤٢.

ولهذه الأقوال دلالاتها المهمة التي يمكن بلورتها في تميز فسيفساء قبة الصخرة عن بقية الفسيفساء الأموية بمميزات تعكس الهوية الأموية العربية، وأن هناك هدفا آخر يتعدى القيمة الجمالية الفنية لهذه الفسيفساء كأن تكون للإعلان عن انتصار آخر الأديان السماوية، وتبيان سيادته العالمية كما قال ايتناوزن. ويمكن الربط بين ذلك وبين اختيار العناصر الزخرفية من العناصر النباتية والحلى والجواهر والتيجان وبين أسلوبها الذي يتسم بالواقعية مع التحوير بصيغة مختلفة عن أسلوب الزخرفة البيزنطية والساسانية رغم أن العناصر نفسها قد استخدمت في هذه الفنون، ويكشف هذا الربط بوضوح في ضوء الأحداث التاريخية والجذور الفنية العربية بتأثيراتها التي امتدت لتتماذج مع الفنون الأخرى مكونة الفن العربي الإسلامي عن أن فسيفساء قبة الصخرة يمكن أن تكون من الأدلة الأثرية الشاهدة على أن بنائها وظّف لتحقيق أغراض دعائية سياسية داخلية وخارجية.

فاختيار عناصر الزخرفة محدودا في أغلبه بالعناصر النباتية؛ اختيار حكمته ضرورة الالتزام بالأفكار والقيم الدينية التي تكره التصوير الحى وبخاصة في المنشآت الدينية، واختيار غيرها كان يعطي الفرصة لخصوم الأمويين أن ينالوا منهم، كما أنه كان يبعد مؤيديهم ويمنعهم من التعاطف مع هذا العمل المعماري الذي أنشىء ليحقق أهدافا سياسية دعائية كتحويل الانتباه عن مآثر ابن الزبير في إعادة بناء الكعبة وتخفيف غضبة المسلمين على الأمويين لاسيما يزيد بن معاوية الذي كان السبب في هدمها. وكسب تعاطف المسلمين ومشاعرهم نحو الخليفة عبد الملك باعتباره راعيا لمقدسات المسلمين التي تخضع لسلطته مثلما فعل ابن الزبير. إضافة الى الدلالات الاقتصادية التي تعكسها ضخامة البناء وفخامته والتي تؤكد ثراء الأمويين ورخائهم الذي مكنهم من إنشاء المبنى بهذا الأسلوب وهذه التكاليف. ربما رمزت الثمار والورود والنباتات والأشجار التي صورت ضمن فسيفساء قبة الصخرة بتفسير النص القرآني «باركنا حوله» أي المسجد الأقصى، ويقصد بالبركة «إثبات الخير أي بالأنهار والأشجار والثمار والأنبياء الصالحين» (٢٢١)

كما أن استخدام الأهلة والنجوم المتقابلة معها يجسد رمز الرخاء بفحواه في بلاد الشرق القديم إضافة إلى أنه يوحى بالمعاني الرمزية الإسلامية للهلال «يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج». (٢٢٢) وفي ذلك مايوحى بتمسك الأمويين بقيم وتقاليد إسلامية يرمز لها الهلال لاسيما ماسنه الخليفة عمر من إقرار التقويم الهجري المرتبط أساسا بالشهور القمرية. (٢٢٣)

وإذا وضعنا في الاعتبار أهمية تجسيد الروح العربية في هذه الزخارف فإن الأهلة وشجرة النخيل تعكس ذلك، فاستخدام الأهلة كعنصر زخرفي عربي قديم الاستخدام؛ استخدمه العرب في فنونهم الزخرفية، ولعل خير شاهد على ذلك ماكشف في «قرية الفاو» حيث عثر على تحف يزخرفها الهلال كعنصر زخرفي بارز، ومثال ذلك مبخرة من الحجر عليها زخرفة الهلال وشجرة النخيل(٢٢٤) التي تبدو بهيئة تجريدية محورة يتشابه أسلوبها المحور مع شجرة النخيل لقبة الصخرة، وإذا أضفنا إلى ذلك تلك العناصر الزخرفية التي تمثل الحلى والجواهر واللآلىء التي

(٢٢١) محمود إبراهيم، ص ٣٣٩. انظر لوحة (٨).

(٢٢٢) قرآن كريم، سورة البقرة، آية رقم ١٨٩.

(٢٢٣) أشرنا قبل ذلك إلى نقش الهلال والنجمة على الفلوس والدراهم الأموية بما يشير إلى شيوع استخدام هذا الرمز التقليدي كدلالة على الرخاء.

(٢٢٤) توجد كثير من النقوش الصخرية التي كانت النخلة موضوعها الزخرفي باعتبارها من نباتات البيئة في الجزيرة العربية، دائرة الآثار السعودية، **مقدمة في الآثار بالمملكة العربية السعودية** (الرياض، ١٣٩٥هـ)، ص ٧١، ٧٤، وقد ورد ذكرها في القرآن فازداد الاهتمام بها.

ترصع التيجان وتنتشر على سطح زخارف فسيفساء قبة الصخرة، وما صاحب ذلك من استخدام الفصوص الزجاجية المذهبة والمفضضة التي كان استخدامها صدى لما حدث في إعادة ابن الزبير للكعبة وانبهار العرب بتلك الأساليب الثرية الزخرفية في زخرفة العمائر لتبين لنا إلى أى مدى ارتبطت زخارف قبة الصخرة بالأحداث السياسية والأغراض الدعائية التي سادت هذا العصر ونفذت في إطار يتفق والتقاليد والروح العربية الإسلامية بما يحقق هذا الغرض الدعائي الذي أنشئت من أجله قبة الصخرة.

ويعكس استخدام التاج ـ كعنصر زخرفي مهم بارز بين العناصر الزخرفية لقبة الصخرة ـ دلالات رمزية دعائية تشير إلى السلطة السياسية للخليفة الأموي إشارة واضحة دعت الظروف السياسية في ذلك الوقت إلى تأكيدها لاسيما في ظل ذلك المناخ السياسي الذي كان يسيطر على العالم الإسلامي في ذلك الوقت وعدم إجماع المسلمين على خليفة واحد[٢٢٥]، وإذا ربطنا بين ذلك وتاريخ الانتهاء من إنشاء قبة الصخرة وهو سنة ٧٢ هـ/ ٦٩١ ـ ٦٩٢م لادركنا أن تنفيذ أعمال الفسيفساء كان معاصرا للسنوات التي احتدم فيها الصراع السياسي بين الأمويين والأحزاب السياسية المعارضة كالزبيريين والخوارج، وهو مالزم معه اختيار عناصر زخرفية محددة نفذت بأسلوب محور ومجرد، ووظفت هذه العناصر توظيفا رمزيا دعائيا يتفق والأهداف السياسية الأموية في هذه الفترة الحرجة التي تم فيها إنشاء قبة الصخرة (٦٦ ـ ٧٢هـ/ ٦٨٦ ـ ٦٩٢م)، وتوافق استخدام التاج كعنصر زخرفي يرمز إلى السلطة الأموية على الآثار الأموية الآخرى التي وظفت توظيفا رمزيا للدلالة على السلطة السياسية كإعادة بناء ابن الزبير للكعبة من أساسها وضربه للسكة، وكذلك ضرب الخوارج للسكة بشعاراتهم التي تؤكد على سلطتهم السياسية تأكيدا واضحا.

وإذا قارنا بين فسيفساء قبة الصخرة من حيث مواضيعها الزخرفية وأسلوب تنفيذها وبين فسيفساء الجامع الأموي في دمشق بما كانت تشتمل عليه «من صور الحيوان إلى صور النبات إلى صور المدن»[٢٢٦] وما بقى من بعض هذه المصورات التي ترمز إلى المدن والدول التي أصبحت تحت سيطرة الخليفة الوليد بن عبد الملك[٢٢٧] وبين الصور الجدارية في قصير عمر التي نفذت بالفرسكو والتي تمثل إحداها صور الملوك الستة؛ ملك الروم والقوط والحبشه وكسرى وامبراطور الصين وحاكم هندي في دلالة رمزية لخضوع هؤلاء الملوك لسيطرته[٢٢٨] وأسلوب إخراج هذه الصور فإن هذه المقارنة تبين إلى أى مدى كان الالتزام في اختيار الموضوعات الزخرفية وأسلوبها في قبة الصخرة مرتبطا بالظروف السياسية وقت تنفيذها، ولاتضح لنا أن ماجاء من مصورات في فسيفساء المسجد الأموي وقصير عمره وظفت الزخارف توظيفا رمزيا دعائيا واضحا، يعتبر استمرارا لما بدأ في قبة الصخرة. والاختلاف فقط في الأسلوب الذي تحرر إلى حد كبير، واتجه إلى الواقعية، واختيار العناصر الحية توافقا مع الظروف

---

(٢٢٥) حاول الاستاذ جرابار ان يفسر استخدام التيجان والحلى انظر لوحة (٩) مع الآيات القرآنية انظر لوحة (١٠) التي سجلت في قبة الصخرة تفسيرا ذا مغزى سياسي دعائي ايضا، لكنه يتجه إلى ان التيجان والحلى كانت من بين العناصر الزخرفية التي حاول من خلالها الأمويون أن يؤكدوا خضوع الكفار لسلطان المسلمين بل إنه يعتقد أن بناء قبة الصخرة كله كان الهدف منه تذكير اليهود والمسيحيين بانتصار المسلمين واستيلائهم على مدينة القدس؛ Oleg Grabar, "The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem", *Ars. Orientals* III, 1950, pp. 33 - 62; وهو تفسير غير منطقي إذ أن اليهود او المسيحيين لم يكونوا بحاجة إلى بناء يذكرهم بانتصار الإسلام واستيلائه على المدينة (أحمد فكري، ص ٢٢).

(٢٢٦) القزويني، **آثار البلاد واخبار العباد**. ص ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٢٢٧) عفيف بهنسي، ص ١٠٩.

(٢٢٨) ايتنهاوزن، ص ص ٢٩ ـ ٣٠؛ عفيف بهنسي، ص ١٠٩.

السياسية التي اختلفت وأصبحت في صالح الأمويين على المستوى الداخلي والخارجي على حد سواء، ومن ثم تركزت مواضيعها الزخرفية نحو التأكيد على الدلالات السياسية الدعائية المرتبطة بالنفوذ السياسي الخارجي للدولة سيما أن انطلاقة الفتوحات في عهد الخليفة الوليد وصلت ذروتها(٢٢٩) ومن ثم تبدو مواكبة استخدام العناصر الزخرفية في الآثار الأموية لأحداث العصر تلك المواكبة التي في ضوئها جاءت فسيفساء قبة الصخرة بهيئتها التي لفتت انتباه الباحثين وأشاروا إلى مغزاها بصورة عامة حددتها هذه الرؤية المرتبطة بتحقيق أهداف دعائية سياسية داخلية، واكبت أحداث الصراع بين الخليفة عبد الملك وابن الزبير.

وتعكس كتابات قبة الصخرة أيضا دلالات سياسية مرتبطة بأحداث العصر الذي انشئت فيه قبة الصخرة، وتمتد هذه الكتابات في شريط طوله ٢٤٠ مترا في أعلى التثمين الداخلي من الداخل والخارج، وهي كتابات فسيفسائية مذهبة على أرضية زرقاء داكنة. تعلو الزخارف المحصورة بين كوشات العقود والمحيطة بإطاراتها في إشارة رمزية إلى سمو هذه الكتابات التي هي عبارة عن نصوص قرآنية تؤكد على شهادة التوحيد والرسالة المحمدية، وتشير إلى زيف عقيدة التثليث المسيحية، وعلى أن عيسى رسول الله، وأن إبراهيم ماكان يهوديا ولا نصرانيا في إشارة ضمنية تتصل بتاريخ الصخرة المقدسة التي تعلو القبة، بالإضافة إلى نص تأسيس القبة بما نصه «بسم الله الرحم الرحيم لا إله إلا الله وحده لاشريك له محمد رسول الله ﷺ بنى هذه القبة عبد الله الامام المأمون أمير المؤمنين في سنة اثنين وسبعين تقبل الله منه ورضى عنه آمين» وكما أشرنا فإن العمل في بناء القبة بدأ سنة ٦٩ هـ/ ٦٨٥م وانتهى سنة ٧٢ هـ/ ٦٩١م، ولكن في عهد المأمون ازيل اسم عبد الملك ووضع مكانه اسم الإمام المأمون كما في هذا النص وبقى التاريخ كما هو.

والمهم هو بداية النص الذي بدأ بالبسملة فشهادة التوحيد فالرسالة المحمدية مؤكدا من البداية على شعار الدولة الأموية ملخصا عقيدتها ورسالتها، وإذا ربطنا بين هذه البداية وبين بقية النصوص التي اختيرت من آية القرآن الكريم التي تنصب على أن عقيدة التوحيد هي العقيدة الحقة وأن مادونها زيف وباطل لاتضح لنا القصد الدعائي السياسي الديني وراء اختيار هذه النصوص. ومن جهة أخرى فإن المقارنة بين نص الشهادة والرسالة في بداية نص التأسيس وبعض الآيات القرآنية التي وردت ضمن نصوص القبة وتؤكد على الرسالة المحمدية وإظهار دينها ممثلة في النص «محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» وبين نصوص المسكوكات العربية الإسلامية التي ضربها عبد الملك تؤكد أن النصوص واحدة. وهو مايكشف عن الدولة الأموية اكدت على رفع شعار التوحيد والرسالة المحمدية فسجلته على مسكوكاتها وعلى عمائرها المهمة كقبة الصخرة. احباطا للجدل المسيحي مع المسلمين حول العقيدة وتذكيرا للمسلمين بأن الهدف هو نشر العقيدة الإسلامية عقيدة التوحيد وفق الرسالة المحمدية وهو الهدف الذي جاهدت في سبيل تحقيقه الدولة الأموية بعد أن تغلب على مشكلاتها الداخلية على يد الخليفة عبد الملك.

اختيرت نصوص كتابات قبة الصخرة اختيارا مدروسا(٢٣٠) له دلالاته المرتبطة بأحداث العصر الذي أنشئت فيه قبة الصخرة لاسيما مناخ الجدل الديني بين المسلمين والمسيحيين حول العقيدة، وغالب هذه

(٢٢٩) السيوطي، ص ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(٢٣٠) من الجدير بالذكر أن اختيار هذه النصوص كان تحت إشراف المسؤولين على بناء قبة الصخرة وهم من الرجال المشهود لهم بالتدين والتفقه والعلم وهما رجاء بن حيوه ويزيد بن سلام.

النصوص كتابات قرآنية اختيرت من السور القرآنية التالية: البقرة وآل عمران والنساء وإبراهيم ومريم والتوبة والإسراء والأحزاب والصف والتغابن والملك والإخلاص وانصبت معاني الآيات المختارة على وحدانية الله عز وجل وقدر رسوله ﷺ،وتوضح تعاليم الإسلام وأهمية رسالته العالمية وتمجيد الأنبياء عيسى وإبراهيم عليهما السلام، وتدعو أهل الكتاب ألا يغلو في دينهم ولا يقولوا على الله الكذب، وإلا يكفروا بآيات الله وأن يدخلوا في الدين الذي اصطفاه لهم ربهم ولايموتوا إلا وهم مسلمون.(٢٣١)

وتواصلت معاني النصوص القرآنية المختارة فحددت بداية مصداقية كتاب الله الذي لاريب فيه والذي أنزله هدى للمتقين «الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون»(٢٣٢)، ثم تتناول الآيات القرآنية بعد ذلك عقيدة التوحيد باعتبارها العقيدة الحقة وزيف عقيدة التثليث التي يعتقد بها المسيحيون. من خلال آيات مختارة تطرح القضية جملة وتفصيلا من خلال الآيات التالية «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط إنه هو العزيز الحكيم إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الدين أوتوا الكتاب إلا من بعد ماجاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب»(٢٣٣). ثم تفضح الآيات ماحدث من تحريف بالأناجيل وكيفيته في الآية «وإن منهم لفريق يلوون السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وماهو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون»(٢٣٤)، وتضمنت النصوص دعوة أهل الكتاب للهدى من خلال توجيه هذه الأية «ياأهل الكتاب لاتغلو في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمة القاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولاتقولوا ثلاثة انتهوا هو خير لكم إنما الله إله واحد سبحانه وتعالى أن يكون له ولد له مافي السموات والأرض وكفى بالله وكيلا لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فيحشرهم اليه جميعا»(٢٣٥).

وفصلت آيات أخرى أكاذيب المسيحيين حول خلق المسيح مثل الآية «قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا»(٢٣٦) والآية «ذلك عيسى بن مريم قول الحق الذي فيه يمترون، ماكان لله أن يتخذ ولدا سبحانه إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون وإن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم فاختلف الأحزاب من بينهم فويل للذين ظلموا من مشهد يوم عظيم»(٢٣٧) «وقل الحمد لله الذي لم يتخد ولدا، ولم يكن له شريك في الملك، ولم يكن له ولى من الذل وكبّره تكبيرا»(٢٣٨) وتخلص هذه الآيات إلى المعاني الواضحة لسورة الإخلاص التي تجمع آياتها كل معاني التوحيد «قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد» وهي السورة التي يقال في فضلها أنها تعادل ثلث القرآن فسجلت ضمن نصوص القبة تأكيدا على عقيدة التوحيد الإسلامية.

وفي إطار هذه الآيات التي تشهد بوحدانية الله تشير نصوص قبة الصخرة إلى أن عيسى رسول الله وعبده بما نصه «اللهم صلى على رسولك وعبدك عيسى ابن مريم» فهو رسول لله وعبد له، مثله مثل الرسول محمد الذي هو عبد لله ورسوله والذي وردت أيضا نصوص قرآنية بقبة الصخرة تشير إلى الصلاة عليه بما نصه «يأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا

(٢٣١) أحمد فكري، ص ١٨.
(٢٣٢) سورة البقرة، آية ٣.
(٢٣٣) سورة آل عمران، آية ١٨، ١٩.
(٢٣٤) سورة آل عمران، آية ٧٨.
(٢٣٥) سورة النساء، آية ١٧١، ١٧٢.
(٢٣٦) سورة مريم، آية ١٩.
(٢٣٧) سورة مريم، آية ٣٤، ٣٥.
(٢٣٨) سورة الاسراء، آية ١١١.

تسليما»(٢٣٩)، كما أن هناك من النصوص ماأشار إلى أن الخلق كله خلقه الله لعبادته وتوضح ذلك الآية «يسبح لله مافي السموات والأرض له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير».(٢٤٠)

وتتضمن النصوص القرآنية بقبة الصخرة آيات أخرى منها مايتصل بأبى الأنبياء إبراهيم عليه السلام في إشارات واضحة لها دلالتها الخاصة مثل الآية «ماكان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما»(٢٤١)، وهي الآية التي تبرىء إبراهيم من اليهودية والنصرانية وإنه كان حنيفا مسلما في دلالة واضحة على أن الإسلام بمعنى التسليم لله الواحد كان دين إبراهيم، وهو الدين الذي جاءت به رسالة محمد الذي هو من نسل إسماعيل ولد إبراهيم، والذي المحت اليه آية أخرى وردت في نصوص قبة الصخرة هي «وإذ قال إبراهيم رب إجعل هذا البلد آمنا وأجنبني وبني أن نعبد الأصنام» في إشارة ضمنية إلى أن الذبيح الذي همَّ إبراهيم بذبحه على الصخرة المقدسة كان إسماعيل وليس اسحق.(٢٤٢)

وإذا عرفنا أن سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام سجد في المسجد الأقصى قبل وجود اليهود بسبعمائة سنة، وإذا عرفنا مدى ارتباط وجود المسجد الأقصى بالبيت الحرام منذ عهد إبراهيم، لتبين لنا أن الدافع واضح وراء اختيار هاتين الآيتين ضمن نصوص كتابات قبة الصخرة كان للتأكيد على هذه الحقيقة وإبرازها للمسلمين واليهود والمسيحيين باعتبار أن الصخرة من مقدسات المسلمين قبل وجود اليهود والمسيحيين على حد سواء.(٢٤٣)

وقد ربط بعض الباحثين بين مضمون نص الآية «ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما» وبين بناء قبة الصخرة مشيرا إلى أن في هذه الآية إنذار لليهود أنهم خرجوا عن ملة إبراهيم وأنه لم يعد لهم ملة بالصخرة التي استمدت قدسيتها من قصة إبراهيم، ويكون عبد الملك ببناء القبة قد اكتفى شر اليهود لصدهم عن الصخرة وإغلاق أبواب قبتها أمامهم معلنا أن إبراهيم الذي يدعون التبرك بآثاره **ماكان يهوديا** وإنما كان **حنيفا مسلما** فحق للمسلمين وحدهم أن يخلدوا ذكراه ويحافظوا على تراثه»(٢٤٤) وإن كان فحوى الآية متصل أيضا بالنصارى الذين نفت الآية أن يكون إبراهيم منهم في دلالة واضحة على التأكيد على أن الإسلام بمعناه الشامل المؤكد على وحدانية الله والتسليم له قديم، فقد كان إبراهيم أبو الأنبياء «حنيفا مسلما».

ويتفق ذلك والنصوص القرآنية الأخرى التي أوضحت «أن الدين عند الله الإسلام»(٢٤٥) وفصلت ذلك آيات أخرى تشير إلى الرسالة المحمدية التي جاءت بتعاليم هذا الدين بما نصه «ياأيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم وإن يكفروا فإن لله مافي السموات والأرض وكان الله عليما حكيما»(٢٤٦) والآية التي نصها «هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون»(٢٤٧) والآية «هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون»(٢٤٨)، وتشير هاتين الآيتين إشارة واضحة إلى أن الله سبحانه وتعالى أرسل محمدا للدعوة لدين

---

(٢٣٩) سورة الأحزاب، آية ٥٦.

(٢٤٠) سورة التغابن، آية ١.

(٢٤١) سورة إبراهيم، آية ٣٥.

(٢٤٢) يعتقد اليهود أن اسحق هو الذبيح، وقد ناقش علماء المسلمين هذه القضية في كتب التفاسير ورجح حديث رسول الله «أنا ولد الذبيحين» كفة الرأى القائل بأن إسماعيل هو الذبيح، وكأنما كان ورود هذه الآية في هذا المقام ضمن نصوص قبة الصخرة داخلا في إطار ترجيح هذا الرأى أيضا فقد توافق الاختيار مع ذلك.

(٢٤٣) سيد فرج راشد، ص ٣٤.

(٢٤٤) أحمد فكري، ص ٢٣.

(٢٤٥) سورة آل عمران، آية ٧٨.

(٢٤٦) سورة النساء، آية ١٧٠.

(٢٤٧) سورة التوبة، آية ٣٣.

(٢٤٨) سورة الصف، آية ٩.

الإسلام وضمن لهذا الدين النصرة والعزة على غيره، ومن ثم اتخذ الأمويون من هذه الآية «محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله» شعارا نقشوه على سكتهم مع نقش التوحيد ممثلا في نص الشهادة «لا إله إلا الله» ونص الرسالة «محمد رسول الله» واستكمالا بنص سورة الإخلاص «الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد» وهكذا توافقت نصوص قبة الصخرة مع نصوص السكة الأموية التي ضربها الخليفة عبد الملك مشيرة إلى أن عقدية التوحيد هي شعار الدولة الذي رفعته وجاهدت في سبيل الله لنشر دعوة الإسلام وواجهت به جدل المسيحيين مع المسلمين حول العقيدة، ذلك الجدل الذي تردد صداه في مستويات فئات المجتمع والسلطة الحاكمة التي عكست تصرفاتها مايؤكد التأثر بما كان يعايشه المجتمع، ولعل التنافس والصراع حول البردى وتغيير طرازه من طراز مسيحي إلى طراز عربي إسلامي على يد الخليفة عبد الملك ثم تعريب السكة من طراز بيزنطي مسيحي وساساني وثني إلى طراز إسلامي معرب يعد أيضا من الدلائل الأثرية التي عاصرت إنشاء قبة الصخرة والتي سجلت نصوصها الكتابية متوافقة مع سمات تغيير طراز البردى والسكة تغييرا محوره حمل الشعارات الإسلامية بدلا من الشعارات المسيحية أو الوثنية.

وتسجيل النصوص الكتابية القرآنية بقبة الصخرة وجه لزائري القبة الذين يروا في كتاباتهم تفسيرا واضحا وتفنيدا مدعما بالآيات القرآنية لدعاوي عقيدة التثليث المسيحية وزيفها، يبقى أثره ببقاء هذه الكتابات وتطلع الزائرين لقراءتها، واستمرار التذكير بهذه القضية المهمة ممثلة في زيف التثليث، مردوده الآخر عمق إيماني بوحدانية الله، التي هي أساس الإسلام والجانب الآخر من الآيات الذي يؤكد على نصرة الله لدين الإسلام وشريعته، التي جاء بها رسوله محمد يزيد المسلمين فخارا وعزة وتمسكا بدينهم وجهادا في سبيل نشر دعوته، وتنمية هذا الشعور الديني الإيماني من خلال هذه النصوص أمر مهم في ظل ذلك المناخ الذي ساده الجدل الديني بين المسلمين والمسيحيين على كل المستويات لاسيما في مدينة القدس التي بقى بها نسبة لا بأس بها من المسيحيين على دينهم يمارسون شعائرهم في ظل سماحة الإسلام راعين لمقدساتهم المسيحية بها.

كما أن في تسجيل النصوص القرآنية التي تؤكد على نصرة الله لرسوله محمد الذي «أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» كان بمثابة تقرير واقع، نتيجة للفتوحات الإسلامية التي تمت، وتحديد رؤية مستقبلية لفتوحات أخرى تتم على يد الأمويين، الذين اتخذوا من شهادة التوحيد والرسالة المحمدية شعارا لهم، باعتبار أن الوحدانية أساس الإسلام والرسالة منهجه وتسجيل هذه النصوص في قبة الصخرة بمدينة القدس التي ترك فتحها أسوأ الأثر على الدولة البيزنطية وكنيستها له دلالته الدعائية السياسية المرتبطة بالإعلان عن نصرة الله لرسوله الذي جاء بالهدى ودين الحق.

كما أن هذه النصوص وثقت أحقية المسلمين بالحفاظ على الصخرة باعتبارها من المقدسات الإسلامية، ابتداء من عهد إبراهيم الذي لم يكن يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما كما أشار النص القرآني.

وتسجيل هذه النصوص المؤكدة لهذه المعاني دون غيرها من النصوص التي كان يتوقع أن تسجل على الصخرة كتلك النصوص المرتبطة مثلا بحادثة المعراج باعتبار أن الصخرة كانت الموضع الذي عرج من عليه الرسول إلى السماوات يؤكد مدى ارتباط التوجيه الدعائي بأحداث العصر الأموي في عهد

الخليفة عبد الملك في إطار الاتجاهات السياسية الدينية التي مرت بها الدولة الأموية قرب الانتهاء من إنشاء القبة وأثناء تسجيل هذ الكتابات.

ويتفق أيضا هذا الإنشاء الضخم للمنشآت الدينية بالقدس ممثلة في قبة الصخرة والمسجد الاقصى مع الحاجات الدعائية والسياسية للدولة الأموية التي أضفت على نفسها نوعا من الأبهة والفخامة لتناظر عظمة الدولة الامبراطورية، وتبع ذلك التحول الخطير في طراز العمارة الإسلامية الأموية الذي يشبه الطفرة إذا ماقورن ببساطة العمارة في عهد الرسول والخلفاء الراشدين من بعده.

ويبدأ الاهتمام بالعمارة كمظهر دعائي سياسي مهم لدى الأمويين مع إنشاء دار الإمارة «الخضراء» التي أنشأها معاوية كمقر للحكم أثناء ولايته على الشام فقد روى أن معاوية «بناها بالطوب فلما فرغ منها قدم عليه رسول ملك الروم منظرا فيها فقال: معاوية كيف ترى هذا البنيان قال: أما أعلاه فللعصافير وأما اسفله فللنار قال: فنقضها معاوية وبناها بالحجارة»[٢٤٩] وبنى فيها قبة خضراء فعرفت الدار بكاملها بهذا الاسم وسكنها معاوية أربعين سنة.[٢٥٠]

وإذا كان الجيل الأول من المسلمين تعود على بساطة العمارة والإنشاء، تلك البساطة التي نلحظها من تاريخ عمارة مسجد الرسول في المدينة ومن بساطة بناء مسجد عمر الخشبي الذي بناه بالقدس الشريف، فإن الجيل الثاني الذي عايش أمثلة رائعة من العمارة البيزنطية الدينية في بلاد الشام تغيرت رؤيته وحرص على أن تكون للمسلمين عمائرهم الدينية الضخمة والرائعة التي لاتقل جمالا وروعة عن مثل هذه العمائر التي انتشرت في بلاد الشام في كنائس القدس ودمشق واللد والرها وغيرها[٢٥١] لاسيما وأنهم رأوا حرص أهل الذمة من المسيحيين على هذه العمائر وافتخارهم بها وتحمسهم إلى اعادة بناء ما تهدم منها بفعل الزلازل[٢٥٢] وغيرها. وعاصروا مناخ الجدل الديني المستمر بين المسلمين والمسيحيين حول العقيدة[٢٥٣] فانطلقوا نحو إنشاء عمائر ضخمة تعكس ثراءهم وقوتهم ومدى تمسكهم بعقيدتهم وحرصهم الشديد على نشر هذه العقيدة. وتمثل ذلك بوضوح قبة الصخرة التي تمثل بداية هذه العمائر.

وتتمشى رواية «المقدسي» - إلى حد ما - مع هذا الاتجاه حيث يذكر «أن عبد الملك رأى الشام بلد نصارى ورأى لهم فيها بيعا حسنة قد افتن زخارفها وانتشر ذكرها، كالقيامة وبيت لد والرها، فاتخذ للمسلمين مسجدا شغلهم به عنهم، وجعله أحد عجائب الدنيا، ألا ترى أن عبد الملك لما رأى عظمة قبة القيامة وهيئتها خشى أن تعظم في قلوب المسلمين فنصب على الصخرة قبة على ماترى.[٢٥٤] والمقبول من فحوى هذه الرواية أن الخليفة عبد الملك رغب أن يكون أسلوب إنشاء قبة الصخرة ليضاهي بها العمائر المسيحية الرائعة التي كانت في بلاد الشام. بل إنه رغب أن تفوق عمارتها هذه العمائر[٢٥٥]، والصحيح أيضا أن بلاد الشام كان بها كثير من

(٢٤٩) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، جـ ٢، ص ١٣٨؛ عفيف بهنسي، ص ١٠٠.

(٢٥٠) عفيف بهنسي، ص ٩٩.

(٢٥١) Goitien, p. 106.

(٢٥٢) Theophanes, p. 58.

(٢٥٣) ناقشنا مظاهر عديدة لهذا الصراع عند حديثنا عن تعريب السكة على يد عبد الملك.

(٢٥٤) المقدسي، شمس الدين محمد بن احمد، **احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم** (ليدن، ١٩٠٦م)، ص ١٥٩، حاول ايضا عبد الملك أن يضم كنيسة يوحنا إلى المسجد الجامع بدمشق لكنه فشل في هذه المحاولة، ورغم فشلها؛ إلا انها اكسبته تعاطف المسلمين وتأييدهم لسياسته (البلاذري، ص ١٢٥؛ ابن البطريق، جـ ٧، ص ٣٩، دكسن، ص ٤١).

(٢٥٥) احمد فكري، ص ص ٢١ - ٢٢.

النصارى ولاسيما القدس الذين طالما كانت لهم مجادلاتهم مع المسلمين حول العقيدة، وقد انعكس هذا الجدل في كتابات قبة الصخرة التي اختيرت لتؤكد على عقيدة التوحيد وزيف عقيدة التثليث. لكن الذي لايمكن قبوله في رواية المقدسي هو ما يطرحه من رأي يدعى أن «خشية عبد الملك من تعظيم قبة القيامة في قلوب المسلمين فبنى الصخرة» لأن هذا الرأى ضعيف لايصح قبوله باعتبار أنه سبب رئيسي لبناء القبة(٢٥٦)، وهكذا يمكن حصر رواية المقدسي بأنها لا تعدو مفسرة لسبب اختيار الأسلوب الإنشائي الضخم لعمارة الصخرة فقط وليس من سبب بنائها في الأصل.

ولم تكن هذه الدوافع والأسباب وحدها قادرة على تنفيذ قبة الصخرة دون توافر الأموال اللازمة لإنشائها والتي ذكر أنها تعادل خراج مصر لسبع سنوات.(٢٥٧) ومراجعة الخريطة السياسية للعالم الإسلامي في هذه الأثناء التي بدأ فيها التفكير في إنشاء قبة الصخرة تكشف عن انحسار الأقاليم التابعة للدولة الأموية في بلاد الشام ومصر وهما من أغنى أقاليم الدولة الإسلامية خراجا وموارداً، فزادت أموال الدولة لاسيما وأن موارد الدولة لم تعد تتحمل مصاريف وحاجات الأقاليم التي كانت تعتمد على مصر ـ بالذات ـ كبلاد الحجاز فقد انقطع مد مصر عنها ويدلل على ذلك إهمال خليج أمير المؤمنين في العصر الأموي إهمالا واضحا.(٢٥٨)

ومن جهة أخرى ساعدت الأحداث التأريخية التي حدثت في هذه الأثناء على تدعيم الاقتصاد الأموي وتوافر الأموال لدى الخليفة عبد الملك الذي كان لإدارته الصراع مع خصومه بحنكة وروية أثرها الواضح ـ أيضا ـ في ذلك.

بعد موت يزيد بويع ابن الزبير في بلاد الحجاز ووالت الأقاليم مبايعتها له، لكن مروان بن الحكم استطاع أن يتغلب على الشقاق الذي حدث في البيت الأموى وتولى الخلافة، وواجهه خطر ابن الزبير ومؤيديه، وكانت موقعة مرج راهط بينه وبين أتباع ابن الزبير نقطة تحول في صالح الأمويين بعد انتصارهم على ابن الزبير ومؤيديه، ثم سارع الخليفة مروان بن الحكم باستعادة مصر التي كانت قد أعلنت ولاءها للزبيريين، ثم جهز جيشا آخر بقيادة ابنه عبد العزيز فاستولى على أيلة قرب العقبة ليأمن من قيام ابن الزبير بحركة تطويق تفصله عن الشام وتقطع عليه خط الرجعة. ووقف ابن الزبير من كل ذلك موقفا سلبيا حيث كان من الواجب عليه الإسراع والتحول من الدفاع إلى الهجوم، ولكنه ظل جامدا على مااختطه لنفسه في أول الأمر من موقف سلبي هو الاعتصام بالمسجد الحرام والبقاء فيه... وبدلا من أن يجعل نفسه سيد الموقف المسير للحوادث جعل الحوادث تجرفه وتلقى به رويدا رويدا إلى مصيره المحتوم من الفشل والخزلان(٢٥٩) وورث الخليفة عبد الملك هذه الأوضاع، فاكتفى بتقوية مواقع جنده في منطقة بادية الأردن في هيئة حزام دفاعي قوى يكفل مقاومة أي زحف لابن الزبير تجاه بلاد الشام(٢٦٠)

(٢٥٦) السيد عبد العزيز سالم، **تاريخ الدولة العربية** (الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧١م)، ص ٧١٢.

(٢٥٧) محمود إبراهيم، ص ٣٥؛ Goitien, p. 106. ؛ عفيف بهنسي، ص ٥٧.

(٢٥٨) اهتم الخليفة عمر بعد رمضاء المدينة سنة ١٨هـ بحفر هذا الخليج لنقل القمح والمواد الغذائية الأقرب إلى بلاد الحجاز عبر هذا الممر المائي الذي يبدأ من الفسطاط وينتهي عند السويس وسمى بخليج أمير المؤمنين نسبة إلى الخليفة عمر؛ المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، ت ٨٤٥هـ، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار** (بولاق، القاهرة، ١٢٧٠هـ)، جـ ٢، ص ٥٤٠.

(٢٥٩) النجار، ص ص ٧٠ ـ ٧٢.

(٢٦٠) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، جـ ٧، ص ٤٠؛ ابن الاثير، جـ ٤، ص ٢٨٤؛ دكسن، ص ٣٧؛ ولعل ذلك يرجح إرجاع بعض القصور الأموية في بادية الأردن إلى عهد الخليفة عبد الملك.

واستمرت جيوشه مرابطة في مواقعها لاسيما وأن ابن الزبير اتخذ من الحرم ملاذا له ولم يكن قادرا على استئناف المناورة بالهجوم بينما أخوه مصعب الذي كان واليه على العراق قد استنزف ماله في حروب مع الشيعة والخوارج.

وبسياسة التعقل والصبر الأموية انتظر عبد الملك حتى تسقط المقاطعات الزبيرية في يده واحدة تلو الأخرى دون أي معارك قوية، وفي أثناء هذه السنوات من الترقب كان لدى الخليفة الأموي الوقت الكافي والأموال اللازمة لإنشاء قبة الصخرة التي أراد أن يبرهن بها على أنه زعيم المسلمين وليس ابن الزبير الذي لاذ مرتعدا بالحرم.(٢٦١)

والحقيقة أن الأموال التي توافرت في بيت مال الخليفة عبد الملك طوال هذه السنوات أعانته على القيام بمشروعاته المعمارية الضخمة كقبة الصخرة وغيرها ومكنته أيضا من أن يوظف المال في حروبه مع الخارجين عليهم، فطالما انفق بسخاء على جيوشه وأغرى قائدي جيوش المعارضين له بالأموال الكثيرة(٢٦٢) في الوقت الذي شح خصومه بالأموال على مؤيديهم(٢٦٣)، وبذلك كان المال سلاحا خطيرا في يد الخليفة عبد الملك استغله في الوقت المناسب لتحقيق الانتصار على خصومه.

كما أن توافر المال ساعد الخليفة عبد الملك على سياسة التعريب التي بدأها ولاسيما تعريب السكة فتوافر كميات كبيرة من الدنانير البيزنطية كان ليساعد على تزويد دور الضرب بما تحتاجه من ذهب بصهر هذه الدنانير وإعادة سكها بالسكة الإسلامية. وهكذا فإن توافر الأموال اللازمة لإنشاء قبة الصخرة يمكن أن يضاف إلى الأسباب التي أدت إلى إنشاء قبة الصخرة.

فقد أشارت الرواية التاريخية إلى أن عبد الملك ابن مروان بنى مسجد بيت المقدس سنة سبعين من الهجرة، وحمل إلى بنيانه خراج مصر سبع سنوات، وقال سبط ابن الجوزي في كتاب «مرآة الزمان» ابتدأ في بنيانه سنة تسع وستين وفرغ منه سنة اثنتين وسبعين من الهجرة(٢٦٤)، وهذه الرواية مهمة حيث أنها تحدد تاريخ إنشاء قبة الصخرة تحديدا واضحا يكشف عن أن بناء قبة الصخرة لم يبدأ سنة ٦٦هـ كما كان يعتقد.

وتحديد تاريخ الإنشاء بالنص المذكور من سنة ٦٩ ـ ٧٢هـ/ ٦٨٨ ـ ٦٩١، ٦٩٢م منطقي إلى حد كبير حيث أن الخليفة عبد الملك لم يكن في استطاعته القيام بهذا العمل الإنشائي الضخم فور توليه الخلافة في ظل ظروف سياسية واقتصادية صعبة نتجت عن حروب مروان بن الحكم في سبيل استرداد مصر وتدعيم موقفه في بلاد الشام وحاجة الخليفة عبد الملك من بعده لتدعيم جنده لمجابهة الأحزاب السياسية الأخرى. ولذلك فإن بدء العمل سنة ٦٩هـ/ ٦٨٨م أو سنة ٧٠هـ/ ٦٨٩م في هذا البناء كان بعد توافر الأموال اللازمة واتضاح الرؤية السياسية للخليفة لاسيما فيما يتعلق بخصومه الزبيريين والخوارج الذين انشغلوا بحروب بعضهم البعض.

ومن المهم هنا أن نشير إلى أن الحرب الدعائية السياسية بين الأمويين وخصومهم استخدمت أساليب تجريح الخصوم ورد الفعل، فعلى سبيل المثال أشارت المصادر إلى أن الدعاية المعارضة للأمويين أطلقت على الخليفة عبد الملك مسمى «رشح

(٢٦١) Goitien, p. 106.

(٢٦٢) ابن كثير، جـ ٨، ص ٣٩؛ دكسن، ص ص ٨٧ ـ ٨٨.

(٢٦٣) النجار، ص ٧١.

(٢٦٤) محمود إبراهيم، ص ٣٥.

الحجر» إشارة إلى بخله[٢٦٥] وهى نفس الصفة التي أطلقها عبد الملك على خصمه ابن الزبير حيث ذكر أنه لايصلح للخلافة لبخله، وربما أطلق اتباع ابن الزبير هذه الصفة على عبد الملك ليواجهوا اتهامه لابن الزبير بالبخل.[٢٦٦]

ويبدو أن ذلك يتصل دعائيا بما أشارت إليه المصادر التأريخية على سخاء عبد الملك بن مروان في إنشاء قبة الصخرة حيث يشير ابن مرجى إلى أنه: أمر ببناء بيت المال في شرق الصخرة وهو الذي فوق حرف الصخرة [٢٦٧] فاشحن بالأموال. ووكل رجاء بن حيوه ويزيد بن سلام على النفقة عليها والقيام بأمرها وأمرهما أن يفرغا عليها المال إفراغا دون أن ينفقا إنفاقا، فأخذوا في البناء والعمارة حتى أحكم وفرغ من البناء، ولم يبق لمتكلم فيه كلام وكتبا إليه بدمشق «قد أتم الله ما أمر به أمير المؤمنين من بناء صخرته والمسجد الأقصى، ولم يبق لمتكلم فيه كلام، وقد تبقى مما أمر أمير المؤمنين من النفقة بعد أن فرغ من البناء واحكم مائة الف دينار فيصرفها أمير المؤمنين في أحب الأشياء اليه» فكتب اليهما «قد أمر بها أمير المؤمنين جائزة لكما لما وليتما من عمارة ذلك البيت الشريف المبارك» فكتبا اليه «نحن أولى أن نزيد من حلى نسائنا فضلا من أموالنا فاصرفها في أحب الأشياء اليك» فكتب اليهما «تسبك وتفرغ على القبة. ففعلا ذلك فما كان أحد يقدر على أن يتأملها من الذهب» [٢٦٨]

ومما سبق تتضح الأسباب التي أدت إلى إنشاء قبة الصخرة، وفي ضوئها تتكشف جوانب واتجاهات بعض الآراء الحديثة حول أسباب هذه القبة، فيرى جرابار أن عبد الملك أراد ببنائه القبة أن يرفع من شأن بيت المقدس أمام سكانها من المسلمين والمسيحيين واليهود على السواء، باعتبار أن الصخرة كانت الموضع الذي هم عليه إبراهيم بذبح ابنه إسحاق [٢٦٩]، وكانت المسرح الذي جرت عليه قصة الضحية فكان عبد الملك أراد بهذا أن يرضى اليهود ولكنه في الوقت نفسه أراد أن يؤكد لهم انهزام الكفار وانتصار الإسلام الذي يثبت أقدامه في مدينتهم القديمة باستيلائه على الصخرة وإقامة بناء إسلامي على مقام قدسي من مقاماتهم، ثم أن عبد الملك كان يهدف من هذا البناء الضخم أن يكون حافزا للمسيحيين واليهود على الدخول في الدين الجديد.[٢٧٠]

ويكشف ضعف هذا الرأى أن اهتمام الخليفة عبد الملك بالقدس لم يكن للأسباب التي ذكرها جرابار، وقد أوضحنا أن هذا الاهتمام كان في إطار سياسته الدعائية المرتبطة بالصراع السياسي مع ابن الزبير، كما أن هذا الرأى يقوم على دعوى تفترض وجود كيان يهودي قوي في القدس يحاول أن يسترضيه الخليفة عبد الملك وهو مايخالف الواقع في هذه الفترة [٢٧١]، كما أنها تطرح دعاوي مغرضة تومىء إلى أن القدس مدينة اليهود، وهذا وذاك يخالف الواقع التأريخي وبينما يذكر في بداية رأيه أن بناء عبد الملك لقبة الصخرة كان لإرضاء اليهود يعود

(٢٦٥) حجاب، ص ٢٠٦.

(٢٦٦) دكسن، ص ٣٠.

(٢٦٧) يفسر ذلك طبقة وبناء قبة السلسلة التي تقع على حافة الصخرة في اتجاه الشرق والتي قيل أنها أنشئت كنموذج عمل لقبة رغم اختلال التخطيط، عفيف بهنسي، **الفن الإسلامي**، ص ٧٠.

(٢٦٨) محمود إبراهيم، ص ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٢٦٩) يخالف هذا الاعتقاد الرأى السائد لدى المسلمين وعلمائهم من أن الذبيح كان إسماعيل.

(٢٧٠) احمد فكري، ص ٢٢.

(٢٧١) لم يكن هناك كيان لليهود في هذه المدينة في هذه الفترة، ولم يجرؤ اليهود طوال عهد الخلفاء الراشدين على الإقامة بالقدس (سيد فرج راشد، ص ٣٦) ومن بقى في العصر الأموي لم يكن له اى كيان يفترض هذا الاهتمام كما يشير جرابار على العكس خسئت مكانتهم الاجتماعية فاستعملوهم كخدم (محمود إبراهيم، ص ٢٢٩) ونظر لهم العرب نظرتهم إلى فئة دونهم مكانة لايحق لهم أن يتطاولوا لاكثر من تناول الفتات (محمود إبراهيم، ص ٢٢٩؛ ترتون، ص ١٠٣).

ويذكر أنه كان أيضا في الوقت نفسه ليؤكد انهزام الكفار وانتصار الإسلام الذي يثبت أقدامه في القدس باستيلائه على الصخرة، وبرغم هذا التضاد فإن الإسلام لم يكن في حاجة إلى تثبيت انتصاره، أو الإعلان عنه بهذا العمل، لأن ذلك تم منذ فتح المدينة في عهد الخليفة عمر، كما أن الصخرة جزء من أرض القدس التي تخضع للحكم الإسلامي، ولم تكن خارجة عن سيطرة الأمويين، كما أنها لم تكن في هذه الأثناء تحت سيطرة اليهود أو المسيحيين، ولم تنل حتى رعايتهم؛ فعندما ذهب الخليفة عمر إلى القدس توجه إلى ساحة الحرم فوجد على الصخرة زبالة كانت النصارى ألقتها عليها إهانة لليهود الذين يعظمون الصخرة ويصلون اليها(٢٧٢) فأخذ عمر في ثوبه منها واتبعه المسلمون في ذلك، ويقال: إنه سخر لها الانباط من نظفها ثم قال لكعب الأحبار: «أين ترى أن أبنى مصلى المسلمين؟ فقال: ابنه خلف الصخرة فقال يا ابن اليهودية خالطتك يهوديه» أو كما قال، فقال عمر أبنيه في صدر المسجد فإن لنا صدور المساجد فبناه في قبلي المسجد.(٢٧٣) وفي ذلك مايشير إلى الإهمال والإساءة التي تعرضت لها الصخرة من قبل المسيحيين في غضون الفتح الإسلامي إهانة لليهود الذين لم يكن لهم قدرة على مقاومة ذلك، وأن المسلمين هم الذين بدأوا الاهتمام بالصخرة وتنظيفها وبناء مسجدهم في قبليها.

وفي النهاية يذكر جرابار أن عبد الملك ببنائه قبة الصخرة هدف إلى أن يكون حافزا للمسيحيين واليهود للدخول في الدين الجديد، ونتوقف عند هذا الهدف الأخير لنشير إلى أن كتابات قبة الصخرة كشفت بنصوصها عن زيف عقيدة التثليث وأشارت إشارات سريعة إلى زيف الاعتقاد بأن إبراهيم كان يهوديا أو نصرانيا بنص الآية «ماكان إبراهيم يهوديا ولانصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما» وقد أشرنا إلى ارتباط ذلك بالجدل الديني بين المسلمين والمسيحيين حول العقيدة في ذلك العصر، وارتباط ذلك بشعار الدولة الأموية التي جابهت به الدولة البيزنطية التي تمثل العالم المسيحي في تلك الأثناء. ثم أن هذه الكتابات بداخل قبة الصخرة كانت ليقرأها من بداخل مسجد قبة الصخرة من المسلمين فكأنما كانت تذكيرا مستمرا للمسلمين بنصوص القرآن التي تكشف زيف عقيدة التثليث المسيحية والتي تمثل الأصل الذي ينطلقون منه في جدالهم مع المسيحيين حول العقيدة.

وقد طرح جرابار رأيه طرحا تحركه نزعة سياسية واضحة ركزت بصورة واضحة على إبراز اليهود ككيان في مدينة القدس التي اعتبرها مدينتهم، وانطوى هذا الطرح على تحقيق أهداف سياسية تعكس رؤية سياسية في ذلك الوقت تسعى بصورة أو بأخرى إلى زحزحة السيادة الإسلامية عن مدينة القدس وإثارة عواطف المسيحيين واليهود نحوها(٢٧٤)، ومما يدل على ذلك أنه بصفته العلمية يرى أن رأيه لايعدو مجرد افتراضات.(٢٧٥)

وهناك افتراض آخر يرى أن إنشاء عبد الملك لقبة الصخرة لعله كان للمحافظة على الصخرة من عبث

(٢٧٢) كانت هناك عداوة متأصلة بين اليهود والنصارى تشير الروايات التاريخية إلى ذلك، فعندما أمر والي دمشق برفع الصلبان وإنزالها من الأسوار أو إزالتها من الأسواق وحرم على المسيحيين إظهار شيء من التقدير للصليب والطلوع بهم على الملا في الاعياد أو عيد الفصح، حينئذ اشتد الفرح باليهود واسرعوا يجمعون الصلبان المبجلة من سطح المعابد والكنائس المقدسة، وراحوا يحطمون ماوجدوه منها في الأسواق. وكذلك انبرى اليهود للمساهمة في هدم كنيسة يوحنا بدمشق في عهد الوليد لإدخال مساحتها في الجامع الأموي في دمشق، ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، جـ ١، ص ٢٠١؛ ترتون، ص ص ١٠٢، ١٠٤-١٠٥.

(٢٧٣) ابن تيمية، **الصراط المستقيم**، ص ص ٤٠٣ - ٤٠٤؛ محمود إبراهيم، ص ص ٢٦٥ - ٢٦٦.

(٢٧٤) يجب أن نضع في الاعتبار تاريخ كتابة هذا المقال وهو سنة ١٩٥٩م.

(٢٧٥) وقد انكر الاستاذ أحمد فكري عليه أيضا هذا الرأى حيث لايقدم ادلة قاطعة على مايراه (أحمد فكري، ص ٢٢).

اليهود الذين كانوا يزورون الصخرة للتبرك بها، وأن هذه الزيارات كانت تزعج المسلمين وتضايقهم في إقامة صلاتهم على الحرم الشريف وفي المسجد الذي بناه عمر بن الخطاب أمام الصخرة، ويقطعون منها قطعا يبيعونها مثلما فعل الفرنج الصليبيون عندما احتلوا بيت المقدس، ويرجح ذلك آيتان من الآيات القرآنية التي ضمن نقوش قبة الصخرة وهما «ماكان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وماكان من المشركين»، والآية الثانية «ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه وقد اصطفيناه في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين» وفي ذلك مايشير إلى خروج اليهود عن ملة إبراهيم وإنه لم يعد لهم ملة بالصخرة التي استمدت قدسيتها من قصة إبراهيم. فيكون عبد الملك ببناء القبة قد اكتفى شر اليهود بصدهم عن الصخرة وإغلاق أبواب قبتها أمامهم معلنا لهم أن إبراهيم الذي يدعون التبرك بآثاره ماكان يهوديا وإنما كان حنيفا مسلما فحق للمسلمين وحدهم أن يخلدوا ذكراه ويحافظوا على تراثه أما اليهود فقد أصبحوا من السفهاء.(٢٧٦)

ويفترض هذا الرأي تعرض اليهود للصخرة وهو ماينافض ماورد تاريخيا في رواية ابن تيمية التي تشير إلى أن الصخرة مقدسة لديهم وأن المسيحيين أهانوها برمى الزبالة عليها كيدا لهم(٢٧٧)، كما يضخم هذا الرأى حجم اليهود في القدس وإقلاقهم للمسلمين في هذه الأثناء. وهو مالم تشر إليه المصادر التأريخية التي بين أيدينا. كما يوظف هذا الافتراض تفسير الآيتين الواردة فيهما الإشارة إلى سيدنا إبراهيم عليه السلام على أنه إعلان لليهود أنه لم يعد لهم ملة بالصخرة ماداموا قد خرجوا على ملته. والحقيقة أن معنى الآيتين مرتبط بمعنى الآيات الآخرى التي وردت في كتابات الصخرة والتي تنصب على نبذ الشرك بالله وعلى أن الاسلام هو العقيدة الحقة وأن أنبياء الله جميعاً كانت دعوتهم متفقة مع مايدعو إليه. ولكن يبقى هذا الافتراض من بين النتائج التي ترتبت على بناء قبة الصخرة، وبناء هذه القبة على الصخرة كان من العوامل الأساسية التي ساعدت على المحافظة عليها وصيانتها، وقد روعى ذلك في تنفيذ إنشاء القبة التي تعلوها حيث حرص المعمار على إنشائها من الخشب حتى إذا ماسقطت لاتتسبب في أذى للصخرة أسفلها.(٢٧٨)

ومع ذلك يرى الدكتور أحمد فكري ان السبب الرئيس في إنشاء قبة الصخرة هو تخليد ذكرى أولى القبلتين حيث إن التصميم المعماري لقبة الصخرة ـ لاسيما وأن البناء بتصميمه المعماري «يهيىء خزانة محكمة لها سواء من حيث ضيق أبوابه، والقصد من ذلك هو حماية الصخرة من عاديات الزمن وعبث الإنسان، وكذلك روعى في البناء أن يكون مزارا فحسب وقد صمم البناء بحيث يتسع الرواق المحيط بالصخرة ليستوعب أكثر عدد من الزوار، وهذه هي الحكمة في زيادة اتساعه زيادة ملحوظه عن الرواق الأول الملاصق للأبواب والذي يقتصر استخدامه على دخول الزوار وخروجهم فكأن البناء معرض مخصص لعرض تحفه ثمينة والحفاظ عليها، ولهذا روعى أيضا أن تكون فخامته وعظمته بقدر قيمة هذا الكنز الذي يضمه بين اجنحته.. وهل هناك عند المسلمين بعد الكعبة كنز أكثر قدسية من القبلة الأولى؟ ولاشك أن عبد الملك بن مروان رأى فرضا عليه أن يحمى الصخرة ويحفظها ويمجدها ويخلد ذكراها في الوقت الذي كان عبد الله بن الزبير غريمه في الخلافة يسيطر على الكعبة» (٢٧٩)

---

(٢٧٦) احمد فكري، ص ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٢٧٧) كان العداء مستحكما بين اليهود والنصارى في هذه الفترة، وكثيرا ماتعرض كل منهم لاسيما فيما يتعلق بالمباني الدينية والمقدسات (ترتون، ص ص ١٠٢، ١١٤ ـ ١١٥).

(٢٧٨) احمد فكري، ص ١٧.

(٢٧٩) احمد فكري، ص ٢٤.

ويتفق هذا الرأى تماما مع رغبة عبد الملك في إنشاء قبة على الصخرة لتكن المسلمين من الحر والبرد، ومع ماعرضناه من الأحداث التأريخية التي سجلت السياسات الدعائية التي صاحبت الصراع السياسي في ابن الزبير والتي كانت ـ كما أشرنا ـ من الأسباب التي أدت إلى إنشاء هذه القبة في الوقت الذي أنشئت فيه كما يتفق والأدلة الأثرية ممثلة في زخارف قبة الصخرة والاهتمام بتكسيتها بالفسيفساء بثراء واضح في تناظر واضح مع الأسلوب المعماري الذي أتم به ابن الزبير بناء الكعبة وحرص على إخراج بنائها بصورة رائعة تتفق وإمكاناته.

الكعبة المشرفة

لما قدم الحصين بن نمير إلى مكة على رأس جند يزيد بن معاوية لقتال ابن الزبير، جمع الزبير أصحابه سنة ٦٣ هـ/ ٦٨٣م وتحصن بهم في المسجد حول الكعبة، ونصب فيها خياما يتظللون بها من الشمس، وكان الحصين قد نصب المنجنيق على الأخشبين(٢٨٠)، وهما أبو قبيس والأحمر الذي يقابله، وصار يرمي على ابن الزبير وأصحابه، فتصيب الحجارة الكعبة فوهنت لذلك وتخرقت كسوتها عليها.

ثم أن رجلا من أصحاب الزبير أوقد نارا في بعض تلك الخيام مما يلي مابين الركنين اليماني والأسود، والمسجد يومئذ صغير، فهبت ريح شديدة، والكعبة يومئذ مبنية ببناء قريش، مدماك من ساج ومدماك من حجر فطارت شرارة من تلك النار، وتعلقت بكسوة البيت، فاحترقت واحترق الساج الذي بين البناء، فازداد التصدع وضعفت الجدران وتصدع الحجر الأسود أيضا حتى شده ابن الزبير بالقصة.(٢٨١)

وبعد أن ترك الحصين حصار مكة بعد ماسمع بموت يزيد، دعا ابن الزبير حينئذ وجوه الناس واستشارهم في هدم الكعبة، فأشار عليه قليل وأبى كثير، وكان أشدهم أباء عبد الله بن عباس رضى الله عنهما، وقال له: دعها على ما أقرها عليه رسول الله ﷺ فإني أخشى أن يتأتى بعدك من يهدمها، فلا تزال تهدم وتبنى، فيتهاون الناس بحرمتها، ولكن ارقعها فقال ابن الزبير: والله مايرضي أحدهم أن يرقع بيت أبيه وأمه فكيف أرقع بيت الله.

واستقر رأيه على هدمها رجاء أن يكون هو الذي يردها على قواعد الخليل لقوله «ﷺ لعائشة رضى الله عنها: لولا قومك حديثو عهد بكفر لهدمت الكعبة والزقتها بالارض وجعلت لها بابا شرقيا وبابا غربيا ولزدت ست أذرع من الحجر في البيت، فإن قريشا استقصرت ذلك لما بنت البيت.»(٢٨٢)

فلما كان يوم السبت النصف من جمادى الآخرة أمر بهدمها وكان ذلك سنة أربع وستين من الهجرة(٢٨٣)، فلم يجترىء على ذلك أحد، وخرج أهل مكة إلى منى، وأقاموا بها ثلاثا خوفا أن ينزل عليهم العذاب بسبب ذلك، وخرج عبد الله بن عباس إلى الطائف، فلما رأى ذلك ابن الزبير علاها بنفسه وأخذ المعول، وجعل يهدمها، فلما رأوا أنه لم يصبه شيء، صعدوا معه وهدموها، وأرقى ابن الزبير عبيدا من الحبش يهدمونها رجاء أن يكون فيهم صفة الحبشي الذي قال فيه ﷺ يخرب الكعبة ذو السويقتين من الحبشة.

---

(٢٨٠) الأخشبان: هما جبلا أبى قبيس وقعيقان، أحمد بن محمد الأسدي المالكي، إخبار الكرام بأخبار المسجد الحرام، تحقيق وتعليق الحافظ غلام مصطفى (الهند: دار البحوث الإسلامية والدعوة والافتاء، الجامعة السلفية، ١٩٧٦م)، ص ١٠١، هامش (٥).

(٢٨١) الأسدي، ص ص ١١١ ـ ١١٢، ويروى عن الفاكهي «أن سبب الحريق أن بعض أهل الشام أحرق باب بنى جمع ومشى الحريق حتى أخذ البيت، واستصوبه بعضهم، ثم جمع بأن يمكن وقوع كل منهما (الاسدي، ص ١١٢).

(٢٨٢) قيل في بعض الرواية سنة خمس وستين.

(٢٨٣) السويقتين: تثنية السويقة تصغير ساق، والتصغير للتحقير (الأسدى، ص ١٠٥، هامش ١).

ثم حفر الأساس من نحو الحجر بالكسر ليقف على قواعد إبراهيم فلم يصب شيئا، فشق عليه، فبالغ في الحفر ونزل بنفسه فكشفوا له عند قواعد إبراهيم فإذا هي صخر أمثال الخلف(٢٨٤) من الإبل.

وعن عطاء قال: كنت في الأمناء الذين جمعوا على حفره فحفروا قامة ونصفا، فهجموا على حجارة لها عروق تتصل بزرد(٢٨٥) عروق المروة، فحركوها بالعتل فتحركت قواعد البيت وارتجت مكة باسرها، ورأوه بنيانا مربوطا بعضه ببعض فحمد الله ابن الزبير وكبر.

ثم أحضر الناس وأمرهم بالإشراف، فنزلوا وشاهدوا ذلك فشرع حينئذ في أمر البناء، وأراد أن يبنيها بالورس(٢٨٦) فقيل له: إن الورس يذهب، ولكن ابنها بالقصة، وأخبر أن قصة صنعاء أجود، فأرسل بأربعمائة دينار يشتري بها ذلك، وقيل: إنه بناها بالرصاص المذاب بالورس.

وسأل رجلا من أهل العلم بمكة: من أين أخذت قريش حجارتها؟ فأخبروه بمقلعها فنقل ما احتاج اليه، وعزل من حجارتها مايصلح أن يعاد، ثم بنى على تلك القواعد بعد أن جعل أعمدة من خشب وستر عليها الستور ليطوف الناس من ورائها ويصلون اليها حتى ارتفع البناء.(٢٨٧)

ويذكر الأزرقي أن البناء لما صار ثمانية عشر ذراعا في السماء وكان ذلك طولها يوم هدمها، قصرت حينئذ لأجل الزيادة التي زادها من الحجر، فلم يعجب ابن الزبير ذلك، إذ صارت عريضة لا طول لها فقال: قد كانت قبل قريش تسعة أذرع، وزادت قريش تسعة أذرع، وأنا أزيد تسعة أخرى فبناها أربعة وعشرين ذراعا، وعرض الجدار ذراعان، وجعل فيها ثلاث دعائم في صف واحد، وكانت قريش جعلت فيها ست دعائم من صفين، وأرسل إلى صنعاء فأتى برخام منها، يقال له البلق، فجعله في الروزان التي في سقفها للضوء.(٢٨٨)

وجعل لها بابين متقابلين، أحدهما يدخل منه، والآخر يخرج منه، وفي «شفاء الغرام» انهما لاصقان بالأرض، ثم أن البابّ قبل بناء ابن الزبير مصراعا واحدا فجعله مصراعين، ولما وصل إلى موضع الحجر الأسود تحرى عطلة الناس نصف النهار في يوم صائف، وجاء بالحجر هو وولده وجبير بن شيبه ووضعوه بأيديهم وقيل هو وضعه بنفسه، وقيل بل الحجبة تواعدوا لوضعه، فلما دخل ابن الزبير في صلاة الظهر خرجوا به فوضعوه فأدركهم ولده حمزه وقيل غير ذلك.

وقد سبق تصدع الحجر بفعل الحريق وانفرق ثلاث فرق، وانشظت منه شظية كانت عند بعض آل شيبه بعد الحريق بدهر طويل، فشده ابن الزبير بالفضة إلا تلك الشظية وموضعها في «أعلى

---

(٢٨٤) الخلف كالكتف، المخاض وهي الحوامل من النوق، الأسدي، الهامش السابق، ص ١٠٥، هامش ٥.

(٢٨٥) زرد الذرع: سرده، والزرد بفتحتين: الدرع المزرودة يتداخل بعضها في بعض.

(٢٨٦) الورس: نبات كالسمسم يصبغ به فإذا جف عند إدراكه تفتقت خرائطه فينفض فينتفض منه، ويشير ابو حنيفة إلى انه عرف باليمن حيث كان أهلها يتخذون منه الغمرة للوجه، كما اشار إلى انه نبات ليس برى، ولكنه يزرع سنة فيبقى ويستمر عشرين سنة أى يقيم في الأرض ولا يتعطل، راجع محمود مصطفى الدمياطي، **معجم اسماء النبات الواردة في تاج العروس للزبيري** (القاهرة: نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٥م)، ص ١٥٨.

(٢٨٧) الأسدي، ص ص ١٠١ ـ ١٠٦.

(٢٨٨) ابو الوليد محمد بن عبد الله الأزرقي، **اخبار مكة** (بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٤م)، ص ١٤٤.

الركن».[٢٨٩]

ويشير الأسدى إلى أن ظاهر ماذكر يدل على أن ابن الزبير هدم الكعبة إلى قواعد إبراهيم من جميع الجهات حتى جهة الحجر الأسود، وبه صرح الماوردي في الأحكام السلطانية فقال: ولما هدمها ابن الزبير إلى آخرها قال له الناس لاتدع الناس بلا شيء يصلون اليه ويطوفون به، فاصطنع أعواد ووضعها محل البيت وجعل عليها ثيابا، فكان الناس يصلون ويطوفون حولها، حتى استكمل البناء، وجعل الحجر الأسود فوق كرسي.[٢٩٠]

لكن نقل شيخنا ابن علان (ت ١٠٥٧هـ) عن شيخه محمد حجازي الشعراوي الواعظ (ت ١٠٣٥هـ) أن الذي تحرر له مع شيخه على المقدسي (ت ١٠٠٤هـ) أن الذي هدم ابن الزبير الثلاثة الأركان ماعدا الركن الأسود، وقال ماكنت لأهدم شيئا وضعه النبى ﷺ.

ولما فرغ ابن الزبير من بناء الكعبة في سابع عشر من رجب من سنة خمس وستين خلق جوفها بالعنبر والمسك، ولطخ جدرانها من خارج به من أعلاها إلى أسفلها، وسترها بالديباج وقيل بالقباطي وماتبقى من الحجارة فرشه حول البيت «وأدى العمرة احتفالا بمناسبة انتهاء بنائها ونحر في هذه العمرة مائة بدنة في جهة التنعيم وبعض طرق الحل، ولم يبق أحد من ذوى أهل اليسار إلا أهدى وأقاموا يتطاعمون ويتهادون».[٢٩١]

وتكشف هذه الرواية تفصيلا عما أصاب الكعبة نتيجة ضرب الحصين لها، وما فعله ابن الزبير من إعادة بنائها من أساسها، بالرغم من أن أكثر من شاورهم أشاروا عليه بالاقتصار على ترميمها وعلى رأسهم عبد الله بن عباس، وكان حريصا على إعادة البناء وفق الحديث الذي روته السيدة عائشة رضى الله عنها عن النبى ﷺ وإنه ارتفع ببنائها تسعة أذرع عن بناء قريش وقال: «زادت قريش تسعة أذرع وأنا أزيد تسعة اذرع» وحرص على أن يبنيها بأفضل المواد المتاحة، وأكمل البناء واحتفل باكماله احتفالا دينيا كبيرا بتأدية العمرة وذبح الهدى الذي بلغ مائة ناقة، واحتفل معه أهل مكة كلها، وفي ذلك كله مايحقق أغراضا دعائية لابن الزبير لاسيما بعد تلك الأحداث الأليمة التي نتج عنها قتل عدد كبير من أهل المدينة في موقعة الحرة، ثم ضرب بيت الله بالمنجنيق ومحاصرة ابن الزبير في مكة، واكبها مبايعة الأقاليم المختلفة لابن الزبير[٢٩٢] حتى انحسر حكم الأمويين في الشام ومصر بعد أن استطاع مروان أن يستعيد مصر.

واعتقد أن عبد الملك أدرك الأثر الدعائي ـ كما أشرنا ـ لإعادة ابن الزبير بناء الكعبة التي اكسبته شرف المحافظة على مقدسات المسلمين، فناظره في ذلك، وقرر بناء قبة الصخرة والمسجد الأقصى في القدس قبلة المسلمين الأولى، وكان في ذلك تحويلا للانتباه إلى حد ما عن مافعل ابن الزبير بجذب الانتباه إلى تعمير قبة الصخرة والمسجد الأقصى وامتد التناظر لأن يبرز القدس كمركز ديني مهم للمسلمين باعتبارها قبلة المسلمين الأولى لاسيما وأن مكة كانت تحت سيطرة ابن الزبير.

---

(٢٨٩) الأزرقي، ص ص ١٣٩ ـ ١٤٤؛ ابن ظهيره، محمد جار الله، **الجامع اللطيف** (مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٣٨م)، ص ص ٨٤ ـ ٨٩؛ الفاسي، محمد بن احمد بن علي، ت ٨٣٢هـ ، **شفاء الغرام باخبار البلد الحرام**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥م)، جـ ١، ص ص ١٦١ ـ ١٦٢؛ الأسدي، ص ص ١٠١ ـ ١٠٨.

(٢٩٠) الاسدي، ص ص ١٠٩ ـ ١١٠؛ الماوردي، أبو الحسن علي محمد بن حبيب، ت ٤٥٠هـ، **الأحكام السلطانية** (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٠م)، ص ١٦١.

(٢٩١) الاسدي، ص ص ١١١ ـ ١١٤.

(٢٩٢) المسعودي، ص ٢٦٦؛ السيوطي، ص ٢١٢.

ومقارنة سريعة بين أسلوب بناء الكعبة على يد ابن الزبير وأسلوب بناء قبة الصخرة على يد عبد الملك تكشف عن مدى المنافسة الدعائية بينهما، والتي انعكست في تنفيذ المنشآت الدينية التي اتخذت كرمز دعائي مهم، فتشير المصادر التأريخية إلى حرص ابن الزبير على اختيار أفضل المواد لإنشاء الكعبة، فأراد أن يبنيها بالورس فقيل له: إن «الورس يذهب، ولكن ابنها بالقصة»، وأخبر أن «قصة صنعاء أجود فأرسل بأربعمائة دينار يشتري بها ذلك»(٢٩٣)، وقيل إنه بناها «بالرصاص المذاب بالورس»(٢٩٤)، وسأل رجالا من أهل العلم بمكة من أين أخذت قريش حجارتها فأخبروه بمقلعها، فنقل مااحتاج اليه وعزل من حجارتها مايصلح أن يعاد(٢٩٥) وأرسل إلى صنعاء فأتى برخام منها يقال له البلق، فجعله في الروزان التي في سقفها للضوء(٢٩٦) وجعل لها بابين متقابلين، ثم أن الباب كان قبل بناء ابن الزبير مصراعا واحدا فجعله مصراعين(٢٩٧) وجعل عليها صفائح من ذهب وجعل مفاتيحها من ذهب(٢٩٨) وشد الحجر الأسود بالفضة(٢٩٩) وكسى الكعبة بالديباج.

ومن المهم هنا أن نشير إلى أن بعض الدراسات الأثرية ـ حديثا ـ أشارت إلى تأثر العرب قبل الإسلام وانبهارهم بفسيفساء كنيسة (القليس) التي بناها أبرهة في صنعاء بناء لم يسبق له مثيل حتى يحدث هذا الأثر في نفوس العرب، فقلدوها في كنائسهم التي بنوها في منطقة نجران. وأن هذا النجاح الذي أحرزه أبرهة يمكن أن يقاس بما فعل ابن الزبير عندما وجد أن من المناسب أن يأخذ مكعبات الفسيفساء إلى مكة ويجعلها في خدمة الغرض الإسلامي، واستمر الأمويون فيما بدأه ابن الزبير بزخرفة المباني الدينية الإسلامية بالفسيفساء.(٣٠٠)

وإذا ربطنا بين هذا الأسلوب البنائي الذي أتم به ابن الزبير بناء الكعبة وبين بناء قبة الصخرة الذي رصد له عبد الملك مايعادل خراج مصر لسبع سنوات فأنشئت الصخرة بأفضل مواد الإنشاء المتاحة وزخرفت بالفسيفساء وكسيت أبوابها بالذهب وقبتها بالرصاص يتضح التنافس بين عبد الملك وابن الزبير في جمال الإنشاء باعتبار توظيف كل منهما لمنشآته كرمز دعائي مهم.

وتكشف الأحداث التي وقعت بين الأمويين والزبيريين وسقوط ابن الزبير ثم هدم الكعبة وإعادة بنائها من جديد مدى الاهتمام باستخدام الرمز الدعائي فيما وقع من أحداث الصراع السياسي بين الفريقين.

فبعد أن انتهى الحجاج من القضاء على مصعب ابن الزبير ببلاد العراق لم يبق أمام الخلافة الأموية سوى القضاء على عبد الله بن الزبير في مكة، وانبرى الحجاج لهذه المهمة مقنعا الخليفة عبد الملك بأنه رأى في المنام أن نهاية ابن الزبير على يديه. ولم يكن أمام الخليفة سوى أن يكلف الحجاج بهذه المهمة ويدعمه بجيوش أخرى تتحرك من منطقة بادية الأردن شمال بلاد الحجاز. وكان الحجاج متعطشا بدافع طموحاته للقضاء على ابن الزبير حتى أنه في سبيل تحقيق ذلك حاصر مكة وضرب الكعبة بالمنجنيق.

وحصار مكة وضرب الكعبة بالمنجنيق حادثتان مروعتان استغلهما خصوم الخليفة عبد الملك أيضا للنيل منه(٣٠١) لاسيما وأن عبد الملك نفسه اعترض

(٢٩٣) القزويني، ص ١١٣.

(٢٩٤) البلاذري، ص ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٢٩٥) الأسدي، ص ١٠٦.

(٢٩٦) الأزرقي، ص ١٤٤؛ الأسدي، ص ص ١٠٧ ـ ١٠٨

(٢٩٧) البلاذري، ص ٥٩.

(٢٩٨) الأسدي، ص ١٠٩.

(٢٩٩) البلاذري، ص ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٣٠٠) King, p. 17.

قبل ذلك على ضرب الحصين للكعبة أيام حصارها في عهد الخليفة يزيد بن معاوية.

وتشير الروايات التأريخية إلى أن الخليفة عبد الملك لم يكن راغبا في إرسال جيش إلى الأماكن المقدسة في مكة والمدينة، فعندما أرسل الحجاج على رأس جيش من أهل الشام لمحاربة ابن الزبير، أمره أن يتخذ الطائف وليس مكة محلا لإقامته[٣٠٢]، ويوضح البلاذري هذه النقطة أكثر بقوله: إن الحجاج بن يوسف لم يقترب من المدينة ولا من الطريق المؤدي اليها بل سلك طريق الربذة إلى الطائف وهو مايؤكده الطبري حيث يذكر أن الحجاج سلك طريق العراق ولم يعرض للمدينة ويؤكد ابن الاثير ذلك أيضا.[٣٠٣]

ولم يكن هذا التوجيه من الخليفة عبد الملك بدون سبب حيث إن الرواية التأريخية تشير إلى أن الهيثم ابن الأسود النخعي جاء إلى عبد الملك وقال: «يا أمير المؤمنين أوصى هذا الغلام الثقفي بالكعبة، ومُرُه أن لاينفر أطيارها ويهتك أستارها ولايرمي أحجارها وأن يأخذ على ابن الزبير بشعابها ومخارجها وانفاقها حتى يموت فيها جوعا أو يخرج عنها مخلوعا» فقال عبد الملك للحجاج «افعل ذلك واجتنب الحرم وانزل الطائف».[٣٠٤]

وتكشف هذه الروايات مقدما عن عدم رغبة عبد الملك في محاصرة مكة أو ضرب الكعبة، كما أنها تكشف عن تعطش الحجاج لضرب ابن الزبير حتى لو اقتضى الأمر حصار مكة وضرب الكعبة ذلك التعطش الذي أحس به الهيثم بن الأسود النخعي فيما يبدو فأخبر الخليفة بضرورة توجيه الحجاج للبعد عن ذلك، ففعل.

وفرضت آلية الأحداث سنة ٧٢ هـ أن يحاصر الحجاج مكة بموافقة الخليفة عبد الملك الذي كان توجيهه قبل ذلك بعدم حصارها. بل إن الحجاج ضرب الكعبة بالمنجنيق في سبيل تحقيق نصره على ابن الزبير والقضاء عليه لاسيما «وأن عبد الله بن الزبير كان يستغل حرمة المدينتين المقدستين لأغراض سياسية معتمدا في ذلك على أن عبد الملك لايستطيع مهاجمتها دون أن يثير رد فعل شديد ضده من المسلمين، وربما كذلك أن عبد الملك أدرك أن احتلال عبد الله بن الزبير للحرم المقدس كان يهدد وحدة العالم الإسلامي طالما أن مؤيدي عبد الملك كانوا يمنعون من أداء فريضة الحج، وأكثر من ذلك أنه من المستحيل آنذاك وجود خليفتين للمسلمين في آن واحد، وعلى هذا يمكن القول بأن الدوافع الدينية التي كانت في الأصل تمنع عبد الملك من مهاجمة مكة والمدينة هي نفسها التي قادته أخيرا لمثل هذا الهجوم» [٣٠٥]

وتم حصار مكة وضرب الكعبة بالمنجنيق من قبل الحجاج في إطار الرمز الدعائي السياسي الذي وظف لتبرير ذلك توظيفا واضحا، فقد أشارت المصادر العربية إلى أن الحجاج ركز في ضربه على ذلك الجزء الذي أدخله ابن الزبير في الكعبة وكأنما نظر إلى هذا الجزء الذي لم يكن قائما على عهدرسول الله ﷺ على أنه ليس مقدسا، لأنه بني من قبل ابن الزبير، حيث

(٣٠١) دكسن، ص ٣٦.

(٣٠٢) ابن عبد ربه، جـ ٩، ص ٤١٤؛ المسعودي، أبو الحسن على بن حسين، ت ٣٤٦هـ، **مروج الذهب ومعادن الجوهر** (القاهرة، ١٩٦٧م)، جـ ٥، ص ٤٥٤؛ دكسن، ص ٣٦.

(٣٠٣) البلاذري، احمد بن يحيى، ت ٢٧٩، **انساب الأشراف** (القدس، ١٩٣٦م)، جـ ٥، ص ٣٥٧؛ جـ ١١، ص ٤٨؛ الطبري، جـ ٣، ص ٥٣٠؛ ابن الاثير: جـ ٤، ص ٢٨٤، وتتفق الروايات حديث ان الربذة كانت إحدى المحطات المهمة على طريق الحج العراقي.

(٣٠٤) البلاذري، **انساب الأشراف**، جـ ٥، ص ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨؛ جـ ١١، ص ٣٦، ٤٠؛ دكسن، ص ٣٧.

(٣٠٥) دكسن، ص ص ٣٧ ـ ٣٨.

يذكر المقدسي أنه عند مجيء الحجاج بن يوسف الثقفي إلى مكة لجأ ابن الزبير إلى الحرم، ولذلك أمر الحجاج بوضع منجنيق على جبل أبي قبيس لضرب ذلك الجزء الذي أضافه عبد الله بن الزبير؛ والذي يطلق عليه الحطيم.(٣٠٦) وقد أورد الرواية نفسها أيضا «ياقوت» الذي يشير إلى أنه «لما قدم الحجاج تحرم ابن الزبير بالكعبة فأمر بوضع المنجنيق على أبي قبيس وقال: أرموا الزيادة التي ابتدعها هذا المتكلف فرموا موضع الحطيم» (٣٠٧)

وأثناء ضرب الحجاج للكعبة بالمنجنيق هبت عاصفة مفاجئة فسرت من قبل بعض اتباعه على أنها علامة على غضب الله لبيته فكفوا عن القتال فأقنعهم الحجاج أنها مجرد ظاهرة طبيعية وأنها قد تكون علامة النصر(٣٠٨) وتكشف هذه الحادثة عن براعة الحجاج في تغيير الانتباه وتوظيف الظواهر الطبيعية توظيفا لصالح هدفه(٣٠٩) وهو مايكشف عن تطويع الرمز تطويعا بارعا في تحقيق الأهداف الدعائية.

وفي إطار استكمال الفكرة الدعائية التي برر بها الخليفة عبد الملك أمر الحجاج بضرب الكعبة، وإمعانا في توثيق توظيف الرمز الدعائي تحقيقا للغرض السياسي نرى الخليفة عبد الملك بعد مقتل ابن الزبير يعيد بناء الكعبة على الشكل الأول الذي كانت عليه أيام رسول الله قبل بناء ابن الزبير(٣١٠) حيث تشير الرواية إلى أن الحجاج بعد مقتل ابن الزبير كتب إلى عبد الملك بن مروان يخبره أن الزبير زاد في الكعبة ماليس منها وأحدث فيها بابا آخر، واستأذنه في رد ذلك على ماكانت عليه من بناء قريش، فكتب اليه عبد الملك: لسنا من تلطيخ ابن الزبير في شيء، أما مازاده في طوله فأقره، وأما مازاد فيه من الحِجْر (بكسر الحاء) فرده إلى بنائه، وسد بابه الذي فتحه يعني الغربي، فبادر الحجاج عند ذلك لنقض الشق الذي يلي الحجر بالكسر، وبغاه ورفع بابها وسد الباب الغربي»(٣١١) وفي هذه المناسبة يقول الشاعر جرير:

رجعت لبيت الله عهد نبيه
وأصلحت ماكان الخبيبان أفسدا(٣١٢)

وهو مايكشف عن مواكبة الشاعر جرير للمناخ الدعائي الأموي الذي هدف إلى إقناع العامة بأن مافعله الأمويون هو الصحيح، وأن ماأحدثه ابن الزبير كان من المفاسد. وبعد الانتهاء من البناء أمر الحجاج بكسوتها بالديباج.(٣١٣)

ومما يكشف عن أن الغرض الدعائي كان هو المسيطر على إدارة الأحداث المتعلقة بهدم بناء ابن الزبير «ماروى عن غير واحد من أن عبد الملك ندم على إذنه للحجاج في ذلك ولعن الحجاج لما أخبر بحديث عائشة السابق الذي اعتمده ابن الزبير» (٣١٤)

سياسات التعمير الأخرى ودلالاتها الدعائية

وتبنى الأمويون سياسة التعمير الزراعية كإحدى السياسات البارزة التي ساعدت على الاستيطان

(٣٠٦) المقدسي، ص ص ٧٤ ـ ٧٥.
(٣٠٧) ياقوت الحموي، **معجم البلدان** (بيروت: دار صادر، ١٩٨٤م)، جـ ٤، ص ٤٤٦.
(٣٠٨) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، جـ ٤، ص ٥٠؛ ابن الاثير، جـ ٤، ص ٢٨٥.
(٣٠٩) حجاب، ص ٢١٥.
(٣١٠) الازرقي، جـ ١، ص ١٣٧؛ البلاذري، ص ٢٦، ٢٧؛ ياقوت الحموي، جـ ٤، ص ٤٦٧؛ دكسن، ص ٣٩.
(٣١١) الأسدي، ص ١١٥.
(٣١٢) ابى عبيده، معمر بن المثنى، ت ٢٠٩هـ، **نقائض جرير والفرزدق**، تحقيق A.A. Bevan. (ليدن، ١٩٠٥/١٩٠٦م)، جـ ١، ص ٤٨٦؛ ويكشف ذلك وغيره من الأمثلة كثيرا عن توظيف الأدب في تحقيق الأغراض الدعائية السياسية في هذا العصر (للاستزادة راجع حجاب، ص ص ١٦٤ ـ ١٦٧).
(٣١٣) القزويني، زكريا بن محمد بن محمود، **آثار البلاد واخبار العباد** (بيروت: دار صادر، د. ت)، ص ١١٣.
(١١٤) ابن ظهيره، ص ٩٢؛ الأسدي، ص ١١٥.

وعلى توفير فرص العمل والإنتاج للقبائل العربية المهاجرة إلى البلاد المفتوحة، وتبع هذ السياسة الاهتمام بمجال الصناعات والحرف وإنشاء المنشآت التجارية وتطوير نظامها تطويرا يدعم السياسة الاقتصادية للدولة ويؤكد سياستها الإدارية الرامية إلى تأكيد سلطة الدولة وإحكام سيطرتها على أقاليم الدولة المختلفة فأدى ذلك إلى تطوير عمران المدن واتساعه وتمكن أن نلحظ شواهد ذلك واضحة في مدن الأمصار وغيرها من المدن الإسلامية التي ازدهر عمرانها بسبب سياسة التعمير التي يتبناها خلفاء الأمويين وتنفذها ولاتهم.

وقد كان للخليفة عبد الملك قبل توليه الخلافة اهتماما واضحا بمجالات الاستثمار الزراعي فقد أتى «يزيد بن معاوية فقال يا أمير المؤمنين إن أمير المؤمنين معاوية كان ابتاع من بعض اليهود أرضا بوادي القرى وأحيا اليها أرضا وليست لك بذلك المال عناية، فقد ضاع وقلت غلته فأقطعنيه فإنه لاخطر له فقال يزيد: إنا لانبخل بكبير ولا نخدع عن صغير، فقال يا أمير المؤمنين غلته كذا، قال هو لك، فلما ولى قال يزيد: هذا الذي يقال إنه يلي بعدنا فإن يكن ذلك حقا فقد صانعناه وإن يكن باطلا فقد وصلناه»(٣١٥)؛ وتكشف هذه الرواية عن مدى رغبة عبد الملك في استثمار هذه الأرض التي بدأ استثمارها الخليفة معاوية لكنها أهملت من بعده، وهو مايدل على تعاقب الخلفاء والولاة الأمويين في الاهتمام بإقطاعات الأرض وتعميرها. كما أن تعليق الخليفة يزيد على ماحدث بعد أن وهبه الأرض يكشف هو الآخر عن أن سياسة الإقطاع كانت من بين الأساليب التي حققت أهدافا سياسية؛ تهدف إلى تأكيد الاستقرار عن طريق إقطاع مثل هذه الاقطاعات التي ساعدت حكام بنى أمية على تأكيد أواصر الترابط بين أفراد البيت الأموي من ناحية وبينهم وبين الآخرين الذين كسبوا ولاءهم عن طريق هذه الإقطاعات من جهة أخرى. وهناك العديد من أمثلة هذه الاقطاعات التي تؤكد هذه الحقيقة(٣١٦) والتي انعكست نتائجها المستمرة على تطوير عمران المدن الإسلامية.

واتجهت سياسة الأمويين إلى إصلاح الطرق والاهتمام بها باعتبارها شرايين الاتصال التي تساعد على ترابط أقاليم الدولة وسهولة الانتقال بينها، ومعرفة أخبارها. وساروا في ذلك على ما استنه الخليفة عمر بن الخطاب الذي أذن لأهل المياه في الطريق بين مكة والمدينة ببناء منازل عندما طلبوا منه ذلك، واشترط عليهم أن ابن السبيل احق بالماء والظل.(٣١٧)

ويبدو أن ما شهده العصر الأموي من أحداث وحروب ابتداء من عهد معاوية وحتى عهد الخليفة عبد الملك، كان له أثره الواضح في اهتمام الخليفة عبد الملك بالبريد والطرق، باعتبار أهمية ذلك في تسهيل الاتصال والانتقال بين أقاليم الدولة. فقد تقدم في عهده نظام البريد تقدما ملموسا، فلم يعد نظاما يعتمد على طريقة تبادل الخيل في محطات البريد ولنقل الرسائل، بل أصبح نظاما يستفاد منه في الحالات العسكرية والحربية والرحلات السريعة؛ فقد كانت عربات البريد تستخدم أحيانا في نقل القوات العسكرية على وجه السرعة، حيث كانت تستطيع أن تحمل ما بين خمسين ومائة رجل في الرحلة الواحدة.(٣١٨)

وواكب الاهتمام بتطوير البريد ونظامه الاهتمام بالطرق، وكان للخليفة عبد الملك دوره البارز في هذا

(٣١٥) البلاذري، ص ٤٨، ٤٩.
(٣١٦) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٥٢، ١٨٤، ٣٢٨، ٣٥٥، ٣٦٥.
(٣١٧) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٦٤، ٦٥.
(٣١٨) مولوى حسيني، **الإدارة العربية**، ترجمة إبراهيم العدوي، (القاهرة: المطبعة النموذجية بالحلمية، ١٩٥٨م)، ص ١٦٩؛ حلاق، ص ٩٩.

المجال، فقد دلت الاكتشافات الأثرية في بلاد الشام على اهتمامه بذلك، فقد عثر في فلسطين في نهاية القرن ١٩م على أحجار ميلية تحمل اسمه، وهذه الأحجار يبدو أنها سلسلة من علامات المسافة التي وضعت على الطريق الواصل بين دمشق مع باقي أقاليم الدولة. كما عثر في منطقة الجليل سنة ١٩٦١م على حجر تذكاري يحمل اسم الخليفة عبد الملك بن مروان مؤرخ في سنة ٧٣هـ/ ٦٩٢م، ويفيد النص المنقوش على الحجر بأن الخليفة عبد الملك أمر يحيى ابن الحكم بتسهيل منطقة وعرة تعترض مسار الطريق. ولا نستغرب أن نجد الأزرقي عند رصده لحدود المسجد الحرام والمشاعر المقدسة يذكر الأميال التي تحدد المسافة بأنها أميال مروانية ويصف الميل وهو حجر المسافة بأنه حجر مرواني طوله ثلاثة أذرع.(٣١٩)

ويواكب هذا الاهتمام من جانب الخليفة عبد الملك بالبريد(٣٢٠) والطرق سياساته الإصلاحية الأخرى كتعريب السكة والدواوين؛ مما يشير إلى تكامل السياسات المختلفة التي نفذها الخليفة عبد الملك لإصلاح الأوضاع الداخلية بعد الانتهاء من وضع نهاية للانقسام والحرب الداخلية، التي عايشتها الدولة قبل هذا التاريخ.

وقد تابع الخلفاء الأمويون من بعد الخليفة عبد الملك سياسته الرامية إلى الاهتمام بالطرق ومرافقها، ولا أدل على ذلك من اهتمام الخليفة عمر بن عبد العزيز بإنشاء خانات الطرق، فقد كتب إلى سليمان ابن السري: أن أعمل خانات فمن مر بك من المسلمين فأقروه يومين وليلتين... وإن كان منقطعا فابلغه بلده. ويكشف هذا عن مدى الاهتمام بمرافق الطرق والمسافرين عليها بما يؤكد على وجود الدولة حتى في أقصى الأطراف التي تنتهي اليها هذه الطرق، وبما يترك أثرا حسنا في نفوس المسافرين عليها تجاه السلطة القائمة على رعاية هذه الطرق.(٣٢١)

وفي إطار السياسة الحربية وأحداثها في عهد الخليفة عبد الملك طرح «جوب H. Gaube» أحد الباحثين الألمان نظرية مفادها أن معظم القصور الصحراوية الأموية في بادية الأردن تعود إلى فترة الخليفة عبد الملك والوليد وأن الوظيفة الأساسية لهذه القصور كانت مقار لشيوخ القبائل وزعمائهم في مناطقهم والمناطق الخاضعة لهم، وأن هذا النظام المعماري الذي نشأ عن رغبة في أن يحرس البدو الحدود الشرقية لبلاد الشام تطور على يد الغساسنة وبمساعدة البيزنطيين وخاصة جستنيان، وأن هذه الطريقة نفسها استخدمت بمهارة شديدة من قبل عبد الملك والوليد لتحقيق أهداف السياسة.(٣٢٢)

وقد أشرنا قبل ذلك إلى اهتمام الخليفة عبد الملك بمحاولات الاستثمار الزراعي في وادي القرى قبل توليه الخلافة، كما أشرنا إلى مرابطة الجيوش الأموية في بادية الأردن في فترة صراع الخليفة عبد الملك مع ابن الزبير ٦٦ ـ ٧٣هـ لكي تكون حزاما واقيا ضد اي هجمات قد يشنها الزبيريون، وأشرنا إلى أن بعض هذه الجيوش تحركت بأوامر من الخليفة عبد الملك

(٣١٩) سعد بن عبد العزيز الراشد، «منطقة الحجاز وشمال غرب الجزيرة وصلتها ببلاد الشام في صدر الإسلام والخلافة الأموية اعتمادا على الاكتشافات الأثرية»، **الندوة الثانية من اعمال المؤتمر الرابع لتاريخ بلاد الشام بعنوان «بلاد الشام في صدر الإسلام»**، والتي عقدت بالجامعة الأردنية في الفترة ٢٤ ـ ٣٠ جمادي الآخرة ١٤٠٥هـ/ ١٦ ـ ٢٢ مارس ١٩٨٥م، المجلد الثاني، عمان، ١٩٨٧م.

(٣٢٠) H. Gibb., *The Arab Conquests in Central Asia* (London, 1923), pp. 25 - 27.

(٣٢١) محمد الخضري حسين، **محاضرات في تاريخ الامم الإسلامية مع الدولة الأموية** (القاهرة: دار الفكر العربي، د . ت)، جـ ١، ص ١٨٤، حجاب، ص ١٩٠.

(٣٢٢) محمود إبراهيم حسين، «نظرية جديدة في تفسير وظيفة القصور الصحراوية»، **مجلة العصور**، دار المريخ، الرياض، مجلد (٢) عدد (٤)، ١٩٨٧م، ص ٣٩٦.

سنة ٧٣هـ لمساندة الحجاج في مهاجمة ابن الزبير بمكة، وهذه الإشارات ـ بالإضافة إلى ما أشار اليه «جوب» ـ ربما تكشف عن أن هذه القصور خدمت في الأصل هذه الأهداف السياسية الحربية ودعمت أيضا رغبة الخلفاء الأمويين في التقرب من أهل البادية؛ وهم القبائل العربية التي تربطهم بالخليفة روابط العشيرة أو العادات ويسعى الخليفة عادة لكسبهم في الملمات(٣٢٣) لاسيما إذا تذكرنا موقف قبائل الأردن من تأييد الأمويين وعدم التخلي عنهم في الوقت الذي بايعت فيه معظم الأقاليم لابن الزبير.

وفي ضوء هذه التفسيرات يمكن تفسير ماكشف عنه المسح الأثري في بادية الأردن من وجود مستوطنات سكنية قريبة إلى حد ما من مواضع هذه القصور؛ حيث إن مرابطة الجيوش أو القبائل في هذه المنطقة فترة طويلة كان في حاجة إلى مصادر كافية من الغذاء تطلب توفيرها إقامة وتنمية المستوطنات الزراعية التي أقامتها القبائل في هذه المنطقة الحيوية، والتي اخترقتها الطرق التي تصل بين الحجاز وشمال الجزيرة العربية وبين بلاد الشام لاسيما العاصمة الأموية دمشق. ويتفق ذلك منطقيا مع ارتباط توزيع القصور الأموية ببادية الأردن وسوريا بالطرق التي كانت تربط بين دمشق وبلاد الحجاز.(٣٢٤)

ويعكس تاريخ التحصينات الأموية في بلاد الشام جانبا آخر من جوانب السياسة الأموية الحربية التي اهتمت بتأمين الثغور الشامية من هجمات البيزنطيين، التي توالت عليها لاسيما في الفترات التي انشغل فيها الأمويون بمقاومة الفتن والاضطرابات الداخلية. وقد بدأ الاهتمام بهذه التحصينات في عهد الخلفاء الراشدين الذين اهتموا بتجديد وترميم مابلى منها، وإنشاء المناظر والمحارس الجديدة، التي تطلب الأمر إنشاءها.(٣٢٥) واستمر الاهتمام بها في العصر الأموي؛ فقد دعم الخليفة معاوية حصون السواحل كلها بالمرابطة والتحصينات وأعاد بناء ماتهدم منها، وبناء الحصون الجديدة التي احتاجت اليها ظروف الدفاع، ثم تجددت العناية بالمدن الساحلية في عهد الخليفة عبد الملك؛ فقد أعيد في عهده بناء تحصينات في خمس مدن ساحلية هي طرابلس وعكا وصور وقيصرية وعسقلان. وكذلك اهتم بتحصين الثغور البرية لاسيما وأنها تعرضت للتدمير نتيجة ماحدث من أحداث وقلاقل وفتن نتج عنها هدم الروم ملطية ومرعش، فاتجه عبد الملك إلى اختيار مواضع أقرب إلى صميم أرض الروم لتحل محل ملطية ومرعش، وكانت هذه المواضع هي طرندة والمصيصة، فبنى طرنده سنة ٨٣هـ وبنى فيها منازل للجنود وجعلها بديلة لملطية، أما المصيصة فإنه استحدثها على الأساس القديم سنة ٨٤ ـ ٨٥هـ، وجعل منها مركزا مهما للثغور، وبنى لهذه المدينة أسوارا ومسجدا وصهريجا ومنازل للجند المرابط الدائم بلغت ٣٠٠ منزل وخصص لها ٢٠٠٠ من المرابطة يقيمون فيها كل شتاء مخافة نزول العدو بها، ويكثر الغزاة المثاغرون كل صيف عن طريق الحركات الصوائفية العادية.(٣٢٦)

وتكشف هذه الأعمال الإنشائية الحربية في عهد عبد الملك عن مدى اهتمامه بإنشاء التحصينات اللازمة لحماية المدن الساحلية والثغور البرية للدولة الأموية أمام هجمات الروم التي تواصلت من فترة إلى

(٣٢٣) عفيف بهنسي، ص ٩٧.

(٣٢٤) G.R.D.King, "The Distribution of Sites and Routes in Jordanian and Syrian Deserts in Early Islamic Period", *Seminar for Arabian Studies*, London, Ist - 4th July, 1986, pp. 91 - 100.

انظر شكل (١ ، ٢)

(٣٢٥) عبد الهادي شعيره، من تاريخ التحصينات العربية في القرن الاول والثاني للهجرة، دراسات في الآثار الإسلامية (القاهرة: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٧١م)، ص ص ١٣ـ١٨.

(٣٢٦) شعيره، ص ص ٢٢ ـ ٢٣.

أخرى. كما تكشف الأحداث لاسيما فيما يتعلق بإنشاء طرنده والمصيصة عن مدى جرأته في التفكير الحربي في إطار السياسة الحربية في ذلك الوقت والتي رمت إلى أخذ المبادرة، ودفع حركة الفتوحات بعدما انتهت فترة الهدنة التي كان سببها الحروب والفتن الداخلية.(٣٢٧)

ومن الناحية الإدارية اتبعت في عهد الخليفة عبد الملك رسوم الخلافة التي جرت العادة بها على ترتيب خاص ولعل أهمها بالنسبة للدلالات السياسية الدعائية الخطبة والسكة. وقد أشرنا إلى اهتمام الخليفة عبد الملك بأمرهما واستغلالهما استغلالا واضحا لتحقيق أهداف سياسية دعائية. كما أن نقش اسم الخليفة على ماينسج من الكسوة والطرز من الحرير والذهب بلون مخالف للون الأصل يمتاز بذلك مايختص بالخلافة عن غيره، كان أيضا من الرسوم التي جرت العادة بها في العصر الأموي(٣٢٨)؛ وقد أنشأوا في قصورهم دورا لنسج أثوابهم، وكان يشرف عليها صاحب الطراز الذي يتولى مباشرة كل مايتصل بعمل هذه المنسوجات كأعمال الصباغة والحياكة(٣٢٩) واختصت هذه الدور أيضا بصنع الملابس الخاصة بالامراء ورجال الحاشية إضافة إلى ملابس الجند ورجال الدولة، التي كانت تطرز بشارة الخلافة وهى اسم الخليفة ولقبه(٣٣٠)، وهو مايطلق عليه في المصطلح الأثري «شريط الطراز».(٣٣١) والخاتم من شعار الخلافة والأصل في اتخاذه ماثبت في الصحيح أن النبى ﷺ قيل له إن الملوك لايقرأون كتابا غير مختوم فاتخذ خاتما من ورق وجعل نقشة «محمد رسول الله» فلما توفى رسول الله ﷺ لَبِسَه أبو بكر ثم لَبِسَه عمر بعد أبى بكر ثم لَبِسَه عثمان بعد عمر فوقع منه في بئر أريس فلم يقدر عليه. واتخذ الخلفاء بعد ذلك خواتيم، فخاتم كل خليفة نقش يخصه.(٣٣٢)

وكان معاوية «أول من اتخذ ديوانا للخاتم في العصر الأموي» وولاه عبد الله بن أوس الغساني وسلم إليه الخاتم، وعلى فصه مكتوب 'لكل عمل ثواب' واستمر ذلك في الخلفاء العباسيين إلى آخر وقت وسبب اتخاذه له أنه أمر لرجل بمائة ألف ففك الكتاب وجعله مائتى ألف فلما رفع الحساب إلى معاوية أنكر ذلك واتخذ ديوان الخاتم من يومئذ(٣٣٣)، وقد ذكر المسعودي أن نقش خاتم الخليفة عبد الملك كان نصه «آمنت به مخلصا».(٣٣٤)

وواكب سياسة ولاة الأقاليم في عهد الخليفة عبد الملك سياسته الرامية إلى إظهار عظمة الدولة وسيادتها وقوتها، وتعكس آثار الحجاج في بلاد العراق وعبد العزيز بن مروان في مصر جانبا من الدلالات السياسية الدعائية في عهد الخليفة عبد الملك، والتزموا بمبادئها وإطارها العام، ولم تخل أعمالهم من نزعات سياسية فردية أكدت على

(٣٢٧) ابن خياط، جـ ١، ص ٣٤٤، ٣٨٠؛ دكسن، ص ٤١ .. عقد عبد الملك هدنة مع الامبراطور البيزنطي جستنيان ووقع معه بشأنها معاهدة سنة ٦٧هـ/ ٦٦٧م ثم جددت المعاهدة سنة ٦٩هـ/ ٦٨٩م بعدما وافق عبد الملك على زيادة ماتدفعه الدولة الأموية للدولة البيزنطية على أن ينقل الامبراطور البيزنطي الجراجمة إلى داخل حدود الدولة البيزنطية. وقد ساعدت هذه الهدنة عبد الملك على التفرغ للفتن الداخلية، وما أن انتهى منها حتى دفع الامبراطور البيزنطي إلى فض المعاهدة بالحيلة عندما أصر على دفع المبلغ بسكته فرفض الامبراطور وأنهى المعاهدة وهو ماهدف إليه عبد الملك ـ كما أشرنا ـ .

(٣٢٨) القلقشندي، **مآثر الخلافة**، جـ ٢، ص ٢٣٠.

(٣٢٩) حسن إبراهيم حسن، جـ ١، ص ٤٤٩.

(٣٣٠) نجده خماش: **الإدارة في العصر الأموي** (دمشق: دار القلم، ١٩٨٠م)، ص ٢٨٥.

(٣٣١) اقدم قطعة نسيج عليها شريط كتابي محفوظة في متحف الفن الإسلامي بالقاهرة وهى مؤرخة بسنة ٨٨ هـ وتعرف بعمامة سمويل بن موسى، سعاد ماهر محمد، **الفنون الزخرفية، دراسات في الحضارة الإسلامية بمناسبة القرن الخامس عشر الهجري** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م)، المجلد الأول، ص ٢٧١.

(٣٣٢) القلقشندي، جـ ٢: ٢٣٢، البلاذري، ص ٤٤٨.

(٣٣٣) السيوطي، ص ١٠٠.

(٣٣٤) المسعودي، **التنبيه والاشراف**، ص ٢٧٣.

الشخصية السياسية لكل منهم لكنها لم تخرج عن الإطار العام لسياسة الدولة، وارتبط ذلك كله بأحداث العصر التي كان لها دورها في توجيه هذه السياسات.

وقد بدأ هذا الاتجاه منذ عهد الخليفة معاوية، فعندما تولى زياد الكوفة أعاد بناء المسجد وبنى دار الإمارة، وكان يقول أنفقت على كل اسطوان من أساطين مسجد الكوفة ثماني عشرة ومائة(٣٣٥)، وتكشف هذه الرواية عن مدى اهتمام زياد بالمنشآت المعمارية باعتبار أهميتها في الدلالة على قوة الدولة وعظمتها وإمعانا في إبراز شخصيته السياسية اتخذ في مسجد الكوفة مقصورة(٣٣٦) ووسع أيضا مسجد البصرة وزاد فيه زيادة كبيرة، وبناه بالآجر والجص وسقفه بالساج، وقال لاينغي للإمام أن يتخطى الناس فحول دار الإمارة عن الدهناء إلى قبلة المسجد فكان الإمام يخرج من الدار في الباب الذي في حائط القبلة. وجعل زياد حين بنى المسجد يطوف فيها وينظر إلى البناء ثم يقول لمن معه من وجوه أهل البصرة أترون خللا فيقولون مانعلم بناء أحكم منه، فقال بلى هذه الأساطين التي على كل واحدة منها أربعة عقود لو كانت أغلظ من سائر الأساطين... ووجد هذا العمل المعماري الضخم موقعه لدى الشعراء فقال أحدهم:

بنى زياد لذكر الله مصنعةً
من الحجارة لم تعمل من الطين
لولا تعاون أيدي الإنس ترفعها
إذاً لقلت من أعمال الشياطين(٣٣٧)

ويبرز هذا الأثر الدعائي السياسي لإنشاءات زياد بالبصرة ما أشارت اليه الرواية من أن الحجاج بن يوسف لما قدم العراق «أخبر أن زيادا ابتنى دار إمارة بالبصرة فأراد أن يزيل اسمه عنها فهم ببنائها بجص وآجر، فقيل له إنما يزيد اسمه فيها ثباتا وتوكيدا، فهدمها وتركها، فبنيت عامة الدور حولها من طينها ولبنها وأبوابها، فلم تكن بالبصرة دار إمارة حتى ولى سليمان بن عبد الملك»(٣٣٨) ولاشك أن هدم الحجاج لدار الإمارة بالبصرة التي بناها زياد ـ وهو من الولاة البارزين الذين حكموا البصرة في العصر الأموي ـ كان بدافع رغبته في محو ذكرى هذا الوالي من نفوس أهل البصرة؛ الذين قدروا براعته وقدرته السياسية في حكمها.

وتشير الأحداث التأريخية إلى الأهوال التي جابهها الحجاج أثناء توليه إدارة شؤون بلاد العراق في عهد الخليفة عبد الملك وفي أثناء مقاومته لثورات الخوارج. ولعله من المناسب أن نشير إلى حادثة تقدم شبيب بن يزيد الشيباني(٣٣٩) بجنده نحو الكوفة وبعد أن دحر جيش الحجاج، ودخلوا الكوفة، وتحدى الحجاج بضرب باب القصر بعمود من حديد تركت أثرا بارزا عليه، ثم ذهبوا إلى مسجد الكوفة وقتلوا جميع أولئك الذين وجدوهم يصلون فيه، ثم عادوا وتفرقوا في الصباح.(٣٤٠) وهذه الحادثة تبين مدى ماواجهه الحجاج من مجابهات امتدت إلى قصره بالكوفة.

وكان لهذه الأحداث وغيرها مما حدث في بلاد العراق لاسيما الكوفة والبصرة أثرها فيما يبدو في اتجاه الحجاج نحو إنشاء مدينة واسط، التي أنشأها الحجاج بموافقة الخليفة عبد الملك.(٣٤١) ويكشف البحث في العوامل التي حكمت اختيار موقع

(٣٣٥) البلاذري، ص ٢٧٥.
(٣٣٦) البلاذري، ص ٢٧٦.
(٣٣٧) البلاذري، ص ٣٤٢.
(٣٣٨) البلاذري، ص ٣٤٤.

(٣٣٩) هو قائد ثورة صالح بن مسرح التميمي إحدى الثورات الخارجية التي جابهتها الدولة الأموية ووضعت حدا لها سنة ٧٧ هـ؛ دكسن، ص ص ٢٩٠ ـ ٢٩٤.
(٣٤٠) ابن الاثير، جـ ٤، ص ٣٢٨.
(٣٤١) البلاذري، ص ٢٨٨؛ السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص ٢١٥.

واسـط عن أن هذا الاختيـار حكمته عوامل إدارية انصبت على اختيار موقع المدينة في موضع وسط بين البصرة والكـوفة، يمكن من السيطرة على كل منهما بسهـولة، وقد أشار الحجاج نفسه إلى هذا المغزى فقـال «اتخـذ مدينـة بين المـدينتين ـ يعني الكوفة والبصرة ـ تكون بالقرب منهما أخاف أن يحدث في أحد المدينتين حدث وأنا في المقر الآخر، فمر بواسط العقب فأعجبته، فقال هذا وسط القصب»(٣٤٢) كما أن ظروف الموضع الاستراتيجية كان لها دورها أيضا في اختياره حيث يصعب العبور من دجلة أو الفرات إلى المـدينـة إذا ماقـطعت الجسـور، وبذلك تتهيأ للحجـاج الفرص للاستعداد والقضاء على الثورات من مدينته المنيعة واسط(٣٤٣) كما اتخذ الحجاج من مدينته منطقا لإدارة الفتوحات الجديدة في المشرق، فجهـز الفتـوح وسـيرهـا للفتـح. ووفرت له المدينة الجديدة إمكانية عزل جند الشام عن أهل البصرة والكوفة مخافة إفسادهم عليه.

ومن الناحية الاقتصادية توافرت للموضع مميزات عدة ممثلة في موقعهـا الذي يسهل وصول التجارات اليـه بالإضـافـة إلى وقوعه وسط الأراضي الزراعية الخصبة التي تمد المدينة بما تحتاج اليه. وتوافر هذه المميزات كان يمكن المدينة من الاعتماد على نفسها إذا ما تعرضت لخطر الحصار أو غيره.

وانـعكست خبـرة «الحجـاج» بأهـل العـراق ومـاواجهه من أحداث القلاقل والفتن والحروب مع الخوارج وغيرهم على تخطيط واسط، فحصنها بسور قوى وجعل قصره وسطها تنتهي اليه شوارع رئيسة أربعـة عليهـا بوابـات ضخمـة. ونـظم أسـواقهـا ومسـاجدها تنظيما دقيقا. وقد اختلفت المصادر في تحـديد تأريخ بنائها، ويمكن حصر هذه التواريخ في المدة من ٨١ ـ ٨٣هـ. ويتضح من هذا التأريخ أن إنشاء المدينة كان بعد انتهاء الحجاج من القضاء على الأزارقـة ومعـظم الثـورات القـويـة المناهضة للأمويين في عهد الخليفة عبد الملك، كما أنها واكبت حركـة التعمـير والإنشاء التي غلبت على السياسة الأمـويـة في عهد عبد الملك آثر القضاء على القوى المنـاهضـة للأمـويين ممثلة في الزبيريين والخوارج فتهيـأت ظروف أنسب لإنشاء هذه المدينة التي لم تكن ظروف الحجاج تسمح بإنشائها قبل ذلك.

ويعكس أسلوب بناء قصر الحجاج بمدينة واسط دلالات سياسية مهمة حيث إنه بنى لهذا القصر «قبة خضراء» كتلك التي كانت بدار معـاوية التي عرفت بالخضراء نسبة إلى قبتها؛ التي أخذت اللون الأخضر ومن ثم سميت بالخضراء. ومن المهم أن نشير هنا إلى أن استخدام القبة كعنصر إنشائي مشرف على البناء كان له دلالته التي تعني الشرف والثراء عند العرب فقد أشارت الرواية التأريخية إلى أن استخدام القبة لهذه الدلالة حدث في المدينة المنورة على عهد رسول الله الذي كان يمـر ذات يوم في المـدينة فأبصر قبة مرتفعة، فسأل عن صاحبها فقيل له: إنه فلان فلما أتى صاحب البناء إلى المسجد، أشاح الرسول بوجهه الكريم عنه، فتساءل الرجل عن السبب فقيل له خبر رؤية الرسول لقبته التي يبنيها والتي رأى منها تطاولا وإسرافا، فهدم الرجل القبة التزاما بتعاليم الرسول الكـريم التي تدعو إلى البساطة والزهد(٣٤٤)، واتخذ

(٣٤٢) بحشـل، اسلم بن سهـل الرزاز الواسطي، ت ٢٩٢هـ، **تاريخ واسـط** تحقيق كوركيس عواد، ط ١ (القـاهـرة: عالم الكتب، ١٩٨٦م)، ص ٣٨.

(٣٤٣) ابن رسته، ابو علي احمد بن عمر، ت ٢٩٠ هـ، **الاعلاق النفيسة** (ليـدن، ١٨٩١م)، ص ١٨٧؛ للاستـزادة مصـطفى عبـاس المـوسـوي، **العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن العربية الإسلامية** (العراق: دار الرشيد، ١٩٧٢م)، ص ص ١١٠ ـ ١٢٠.

(٣٤٤) التـرمـذي، ابى عيسى محمـد بن عيسى بن سودة الترمذي، ت ٢٧٩هـ، **سنن التـرمـذي**، تحقيق عبـد الوهـاب عبد اللطيف (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨٠م)، جـ ٥، ص ٢٤٦.

معاوية القبة كعنصر إنشائي في قصره وسيطرت القبة على بناء القصر حتى عرفت دار إمارته بدمشق بالخضراء نسبة إلى هذه القبة التي أخذت اللون الأخضر حيث كان شعار الأمويين الخضرة[٣٤٥]، وقد تفنن الحجاج في إنشاء قصره فبناه بناءً رائعا يؤكد نزعته السياسية نحو التميز والتفوق على غيره من بني امية. والربط بين ما أسلفناه عن موقف الحجاج من دار الإمارة بالبصرة والتي أنشأها زياد بن أبيه، وهدمها هو لمحو ذكرى صاحبها، وبين الإمعان في إنشاء هذا القصر بواسط يوضح الدلالات السياسية التي قصدها الحجاج من وراء إنشاء هذا القصر، كما أنه في إطار السياسة العامة للدولة الأموية يؤكد مهابة دولة عبد الملك وقدراتها في الإنشاء، تلك القدرة التي تفوق ماسبقها، وتجسد الرمز هنا في إنشاء قبة للقصر يراها القادم إلى المدينة من بعد، وجعلها ـ أيضا ـ خضراء في رمزية أموية خالصة. وقد اقتبس الخليفة المنصور هذا الرمز الدعائي نفسه عندما أنشأ مدينة بغداد فبنى قبة مرتفعة شاهقة بقصره تشرف عليه ويراها القادم إلى المدينة، ويذكر أنها كانت أيضا خضراء مما يدل دلالة واضحة على تقليد الفكرة تقليدا كاملا، وبالرغم من أن شعار العباسيين كان اللون الأسود إلا أن الخليفة رأى اقتباس اللون الأخضر للقبة عن الأمويين[٣٤٦] لارتباط هذا اللون أيضا بموروث يرتد إلى الرسول ﷺ، لاسيما وأن دعوتهم في الأصل قامت على الدعوة إلى آل البيت، كما أن القبة الخضراء ارتبطت في أذهان الناس بقصر الحكم مركز السيادة السياسية، وكأنما كانت قبة المنصور الخضراء لتجب قبة الأمويين بدمشق وواسط.

ومن طريف مايذكر أيضا للتدليل على جبروت الحجاج السياسي في إنشاء مدينته ماذكر من أنه نقل إلى قصره والمسجد الجامع بواسط أبوابا من رندورد والدوقره ودار وساط ودير ماسرجسان وشرابيط، فضج أهل هذه المدن وقالوا قد أومنا على مدننا وأموالنا فلم يلتفت إلى قولهم[٣٤٧] وهكذا ارتبط إنشاء الحجاج لواسط بظروف المناخ السياسي الذي عايشه قبل إنشائها وإثنائه، كما عكست عمارتها ملامح الشخصية السياسية التي ميزت الحجاج عن غيره من ولاة بنى أمية.

وإذا كانت الأعمال الحضارية السابقة تعطي دلالات سياسية دعائية من منظور إيجابي فإن هناك من الأعمال مايعكس مثل هذه الدلالات ولكن من منظور سلبي. ولعل أبرز مثل على ذلك هو إهمال الأمويين لخليج أمير المؤمنين إهمالا مقصودا؛ فهذا الخليج تم حفره في عهد الخليفة عمر سنة ٢١ هـ لتسهيل نقل المواد الغذائية من مصر إلى المدينة المنورة لاسيما بعد الشدة التي تعرضت لها المدينة سنة ١٨ هـ[٣٤٨]، واستمر هذا الخليج في أداء وظيفته في العصر الأموي زمن الخليفة معاوية ويزيد ثم انقطع إلى زمن عبد الملك بن مروان ثم لم يزل يحمل إلى خلافة أبى جعفر وقبليها.[٣٤٩]

---

(٣٤٥) القلقشندي، جـ ٢، ص ٢٣٥.

(٣٤٦) يلاحظ أن اللون الأخضر غلب على فصوص قبة الصخرة، حسن الباشا، **التصوير الإسلامي في العصور الوسطى** (القاهرة: النهضة العربية، ١٩٥٩م)، ص ٢٦.

(٣٤٧) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٨٨.

(٣٤٨) البلاذري، ص ٢١٧؛ المقريزي، **خطط** جـ ١، ص ١٣٠؛ قامت مجادلات طويلة حول تاريخ حفر هذه القناة، فقد ذكر «هنري برستيد» أن القناة ترجع إلى عهد سنوسرت الاول (الاسرة ١٢ عهد الدولة الوسطى ١٩٧٨ ـ ١٩٢٩ او ١٩٢٦ ق . م.)، او سنوسرت الثالث (١٨٧٨ ـ ١٨٤٢ ق . م.)، أو رمسيس الثاني في عهد الأسرة ١٩ (١٢٩٠ ـ ١٢٢٤ ق . م.)، لكن «بوزنر Posener» ضحد هذه النظرية وأرجع القناة إلى نيكاو ٦١٠ ـ ٥٩٥ ق . م. ثم اهتم بحفرها دارا ثم بطليموس الثاني ثم تراجان الذي نقل فم الخليج إلى نابليون، وظل الخليج يعرف باسمه حتى الفتح الإسلامي وإعادة حفره في عهد أمير المؤمنين الخليفة عمر فعرف من وقتئذ بخليج أمير المؤمنين، محمد المناوي، **نهر النيل في المكتبة العربية** (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٦م)، ص ١٢٨.

(٣٤٩) البلاذري، ص ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

ويرتبط هذا الانقطاع وإهمال الخليج في هذه الفترة التي انقطع فيها بأحداث الصراع السياسي بين عبد الملك وابن الزبير في بلاد الحجاز لاسيما وأن مصر كانت تابعة للدولة الأموية فمارس الأمويون ضغوطا اقتصادية على بلاد الحجاز والزبيريين كان من نتائجها إهمال الخليج وتوقفه طوال تلك المدة التي امتد فيها الصراع.

وركز الخليفة عبد الملك اهتمامه على مصر باعتبارها الإقليم الرئيس بعد بلاد الشام الذي يخضع للنفوذ الأموي وباعتبار أهمية مواردها الاقتصادية، وقد أقر أخاه عبد العزيز على ولايتها، وكان عبد العزيز قد تولاها من قبل مروان في رجب سنة ٦٥ هـ[٣٥٠]، ثم تولى عبد الملك في رمضان من العام نفسه الخلافة فأمر عبد العزيز في ولايته ووجهه التوجيه السياسي الذي أراده فقال له «ابسط بشرك، واكن كنفك وآثر الرفق في الأمور فإنه أبلغ لك وانظر حاجبك فليكن من خير أهلك فإنه وجهك ولسانك، وألا يقصد أحد ببابك إلا أعلمك مكانه، لتكون أنت الذي تأذن له أو ترده، وإذا خرجت إلى مجلسك فابدأ بالسلام، يأنسوا بك وتثبت في قلوبهم محبتك، وإذا انتهى اليك مشكل فاستظهر عليه بالمشاورة فإنها تفتح مغاليق الأمور، وإذا سخطت على أحد فأخر عقوبته فإنك على العقوبة بعد التوقف عنه أقدر منك على ردها بعد إمضائها»[٣٥١]، ويدخل هذا التوجيه في إطار سياسة عبد الملك العامة. وهي تلك السياسة التي تعكس أعمال عبد العزيز بمصر مواكبتها مواكبة كاملة.

ففي إطار إظهار عظمة الدولة الأموية وسيادتها من خلال المنشآت المعمارية كان أمر الخليفة عبد الملك لأخيه عبد العزيز «ببنيان الدار المذهبة في سنة سبع وستين، وهى التي تدعى المدينة بسوق الحمام، وهي غربى المسجد الجامع»[٣٥٢] وأكمل أثر هذا الإنشاء مظاهر الكرم التي أبداها عبد العزيز حيث يذكر أنه كان له «ألف جفنة كل يوم تنصب حول داره، وكانت له مائة جفنة يطاف بها على القبائل تحمل على العجل إلى قبائل مصر».[٣٥٣]

وفي سنة ٧٧ هـ أمر عبد العزيز بالزيادة في المسجد الجامع بمصر فهدمه كله وزاد فيه من جوانبه كلها[٣٥٤] ويقال إنه لما أكمل «بناء الجامع خرج من دار الذهب عند طلوع الفجر، فدخل المسجد، فرأى في أهله خفه فأغلق عليهم الأبواب ثم دعا بهم رجلا رجلا فيقول للرجل ألك زوجه؟ فيقول لا، فيقول زوجوه، ألك خادم؟ فيقول لا فيقول اخدموه، أحججت؟ فيقول لا فيقول احجوه، أعليك دين؟ فيقول نعم فيقول اقضوا دينه، فأقام المسجد بعد ذلك دهرا طويلا عامر»[٣٥٥] ويسلف هذا الكرم الذي يلاحق الإنشاء المعماري عن تطبيق سياسة عبد الملك وتوجيهاته إلى ولاته والتي انطوت على عامل التأثير - كما أشرنا -.

وتشير الرواية التأريخية إلى أن عبد العزيز بن مروان كان أول من عرّف بمصر وكان ذلك في سنة ٧١ هـ[٣٥٦] كما تشير إلى أنه أمر بتحطيم الصلبان الموجودة بمصر سواء ماكان منها من الذهب أو الفضة ووضع عدة رقاع على أبواب الكنائس بالعاصمة والريف والصعيد جاء فيها «محمد رسول الله وعيسى رسول الله»، وتشير هذه الأحداث إلى مواكبه الوالي عمر بن عبد العزيز لأحداث عصره

(٣٥٠) الكندي، ابو عمر محمد بن يوسف، ت ٣٥٠هـ، **تاريخ ولاة مصر** ويليه كتاب **تسمية قضاتها** (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧م)، ص ٤٤.

(٣٥١) ابن الطقطقي، ص ١١١.

(٣٥٢) الكندي، ص ٤٤.

(٣٥٣) الكندي، ص ٤٦.

(٣٥٤) الكندي، ص ٤٦.

(٣٥٥) المقريزي، **خطط**، جـ ٢، ص ٢١٨؛ يوسف أحمد، **جامع سيدنا عمرو بن العاص** (مصر، ١٩١٧م)، ص ٢٠.

(٣٥٦) الكندي، ص ٤٥.

لاسيما فيما يتعلق بالتعريف، ومناخ الجدل الديني بين المسلمين والمسيحيين حول العقيدة ذلك المناخ الذي كان له صداه في الصراع السياسي بين الأمويين والبيزنطيين وانعكس في أحداث تعريب طراز البردي والسكة ـ كما أشرنا ـ.

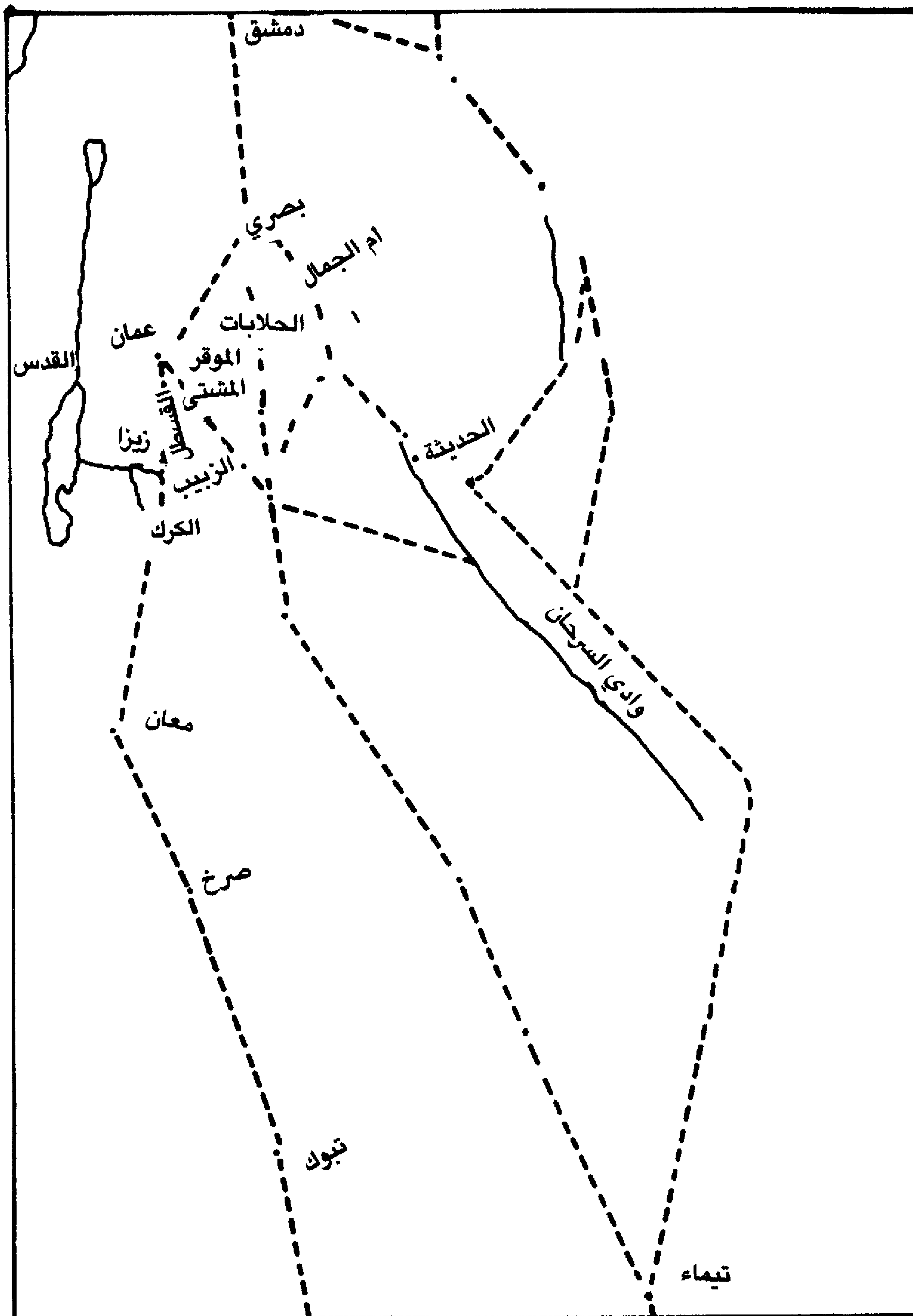
ومن هذه الأمثلة المحدودة لسياسات بعض الولاة يتضح إلى أى مدى كانت سياسة الخليفة عبد الملك وسياسة ولاته تسير في اتجاه واحد من منطلق واحد أكدته في جميع الحالات الآثار الأسلامية الباقية والدراسة، التي عرضنا من خلال أمثلة منها الدلالات الدعائية السياسية.

ومما سبق يتضح أن ممارسات الخليفة عبد الملك السياسية الدعائية التي جسدتها آثاره، تتفق تماما مع فكره السياسي واتجاهه، الذي عكسته اقواله في السياسة ونصائحه لابنه الوليد وأخيه عبد العزيز.

كما أن هذه الدراسة أوضحت أيضا وإلى حد كبير كيف كانت المنجزات الحضارية المادية من وسائل الدعاية السياسية في عهد الخليفة عبد الملك.

كما أوضحت هذه الدراسة الأهداف السياسية للأمويين وخصومهم، فقدسعىالأمويون إلى الاحتفاظ بالسلطة والقضاء على الأحزاب السياسية المعارضة وتوجيه الدولة في سبيل الانطلاق إلى مواصلة حركة الفتوحات الإسلامية، وتركزت أهداف خصومهم على هدف أساسي أولى هو انتزاع السلطة من الأمويين والسيطرة على مقاليد الحكم والإدارة وفق نظرية سياسية دينية حددت طبيعتها اتجاهات كل حزب لاسيما الشيعة والخوارج والزبيريون.

وكشفت الدراسة عن الأساليب التي اتخذها الأمويون وخصومهم في سبيل تحقيق هذه الأهداف وكيف كانت الدعاية بالأعمال الرمزية من أهم هذه الأساليب التي أبرزتها هذه الدراسة التي كشفت ثناياها على أساليب أخرى كتجريح الخصوم وادعاء الإجماع وتفخيم الزعماء واستغلال الظروف الاقتصادية والترغيب والترهيب والشعارات وتحويل الانتباه واستغلال الدوافع الدينية وغيرها. كما أوضحت الدراسة إلى أي مدى استفاد الخصوم من أساليب بعضهم البعض وإلى أي مدى كان أثر هذه الأساليب وتحقيق الأهداف السياسية الدعائية. ومن ثم فإن ماتوصلت إليه هذه الدراسة من نتائج؛ وبخاصة التأكيد على استخدام المنجزات الحضارية المادية كوسيلة من وسائل الدعاية السياسية، وإقرار استخدام الرمز الدعائي كأسلوب من أساليبها، ويؤكد ما انتهت اليه دراسات أخرى عن الدعاية السياسية في العصر الأموي، ويبين أهمية الآثار كمصدر مهم من المصادر الصادقة ـ باعتبار طبيعتها ـ للكشف عن جوانب الحياة السياسية الدعائية للعصر الذي تنشأ فيه، وتبدو هذه الأهمية أكثر بالنسبة للعصر الأموي ـ الذي تضاربت روايات واتجاهات المؤرخين الذين سجلوا أحداث تاريخه تضاربا واضحا، بفعل انتماءات هؤلاء المؤرخين لعصرهم ـ العصر العباسي ـ وتأثير مناخه السياسي على كتاباتهم.



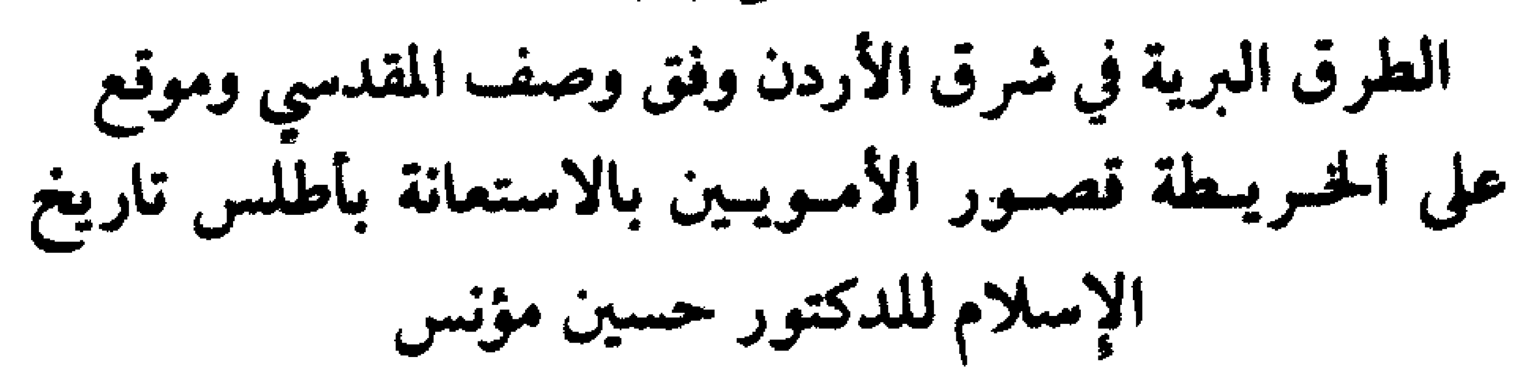
شكل (١)

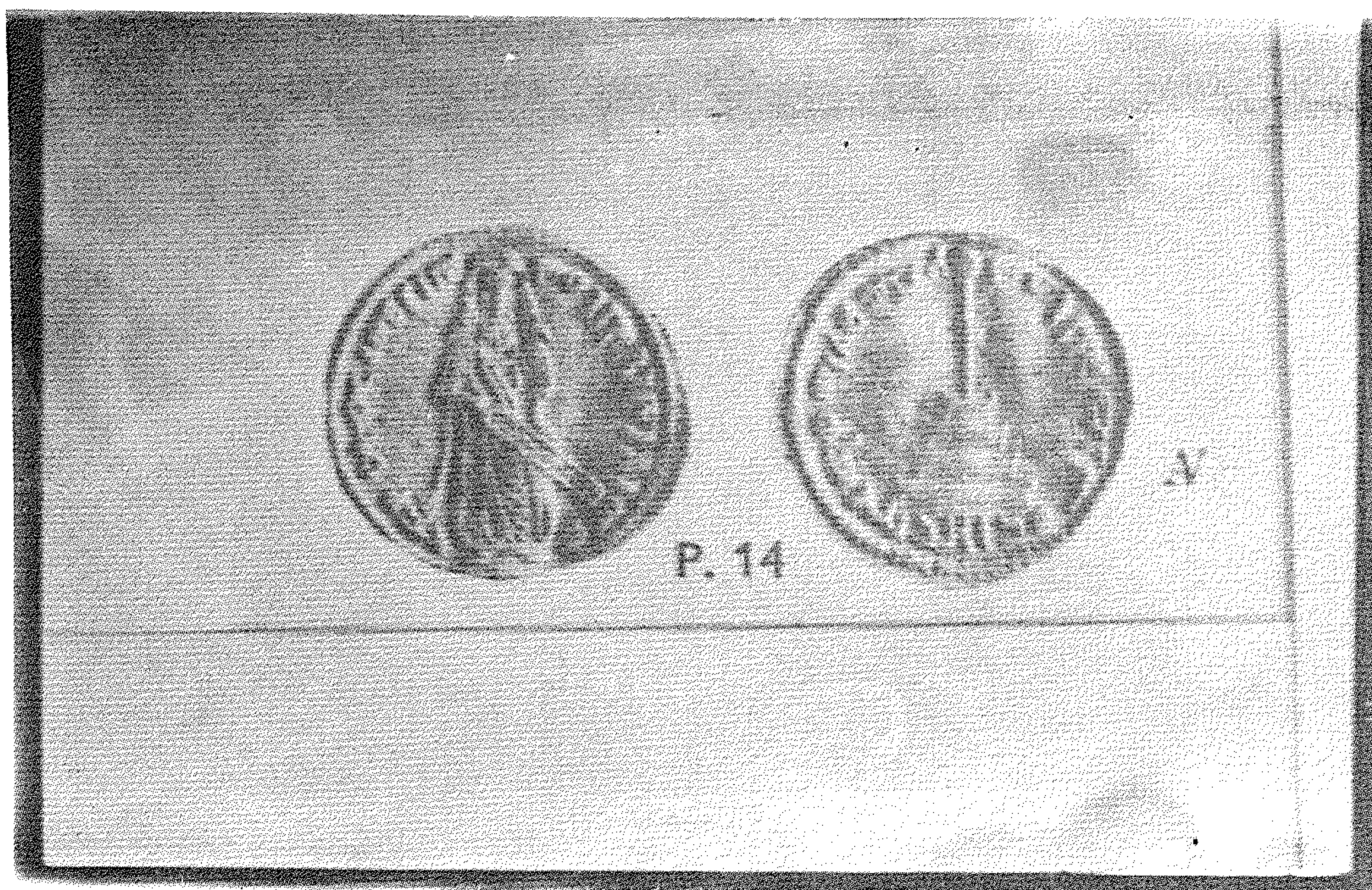
الطرق الصحراوية في شرق الأردن وشمال الجزيرة العربية

(عن Geoffry King, p.105, Map.2.)

دمشق
جبل سيس
البحر الرومي
باب الجابية
خربه البيداء
قصر برقع
قصر الصواب
أذرعات
حيفا
قصر الحلابات
قيارية
حمام الصراح
الازرق
الزرقاء
قصر عمره
خربة المفجر
الحرانة
أسدود
الرملة
الموقر
القدس
المشتى
قصر الطوبة
أم الوليد
باير
رفح
بئر سبع
صفر
الرحيبة
عبده
موية أواد
أم التراب
أذرح
معان
الغرندل
البتراء
معان
خليج العقبة

طرق
قصبات الكور
مدينه أو قرية كبيرة
القصور والبوادي


شــكل (٢)
الطرق البرية في شرق الأردن وفق وصف المقدسي وموقع
على الخـريـطة قصـور الأمـويـين بالاستعانة بأطلس تاريخ
الإسلام للدكتور حسين مؤنس



لوحـــة (١)

دينار يحمل صورة الخليفة عبد الملك

(عن Walker, Arab Sassanian Coin)



لوحـــة (٢)

دينار أموي معرب تعريب كامل سنة ٧٨هـ

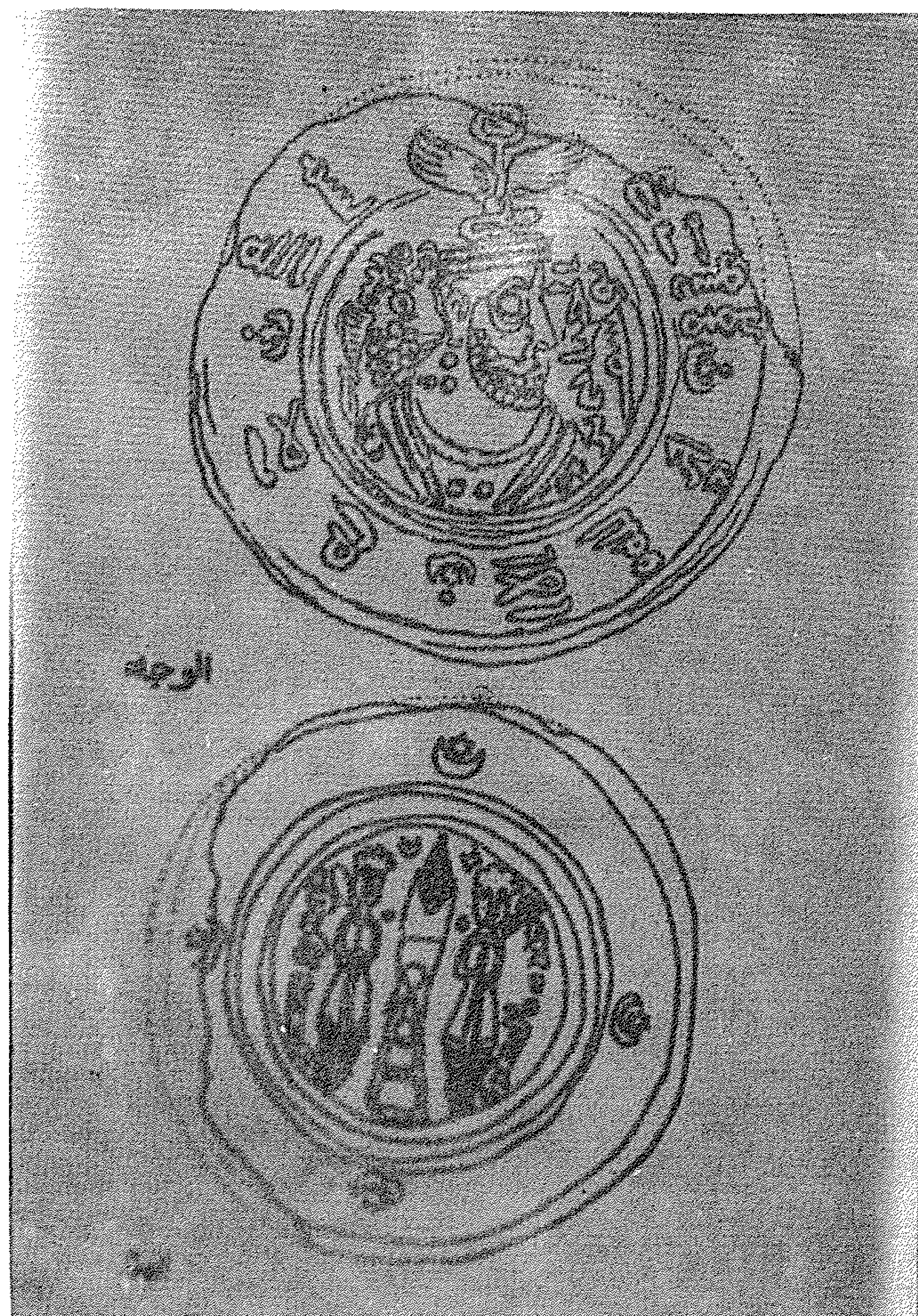
(عن صفوان خلف التل، تطور المسكوكات في الأردن عبر التاريخ، عمان، ١٩٨٣م)



لوحــة (٣)

نموذج من دراهم عطية بن الأسود

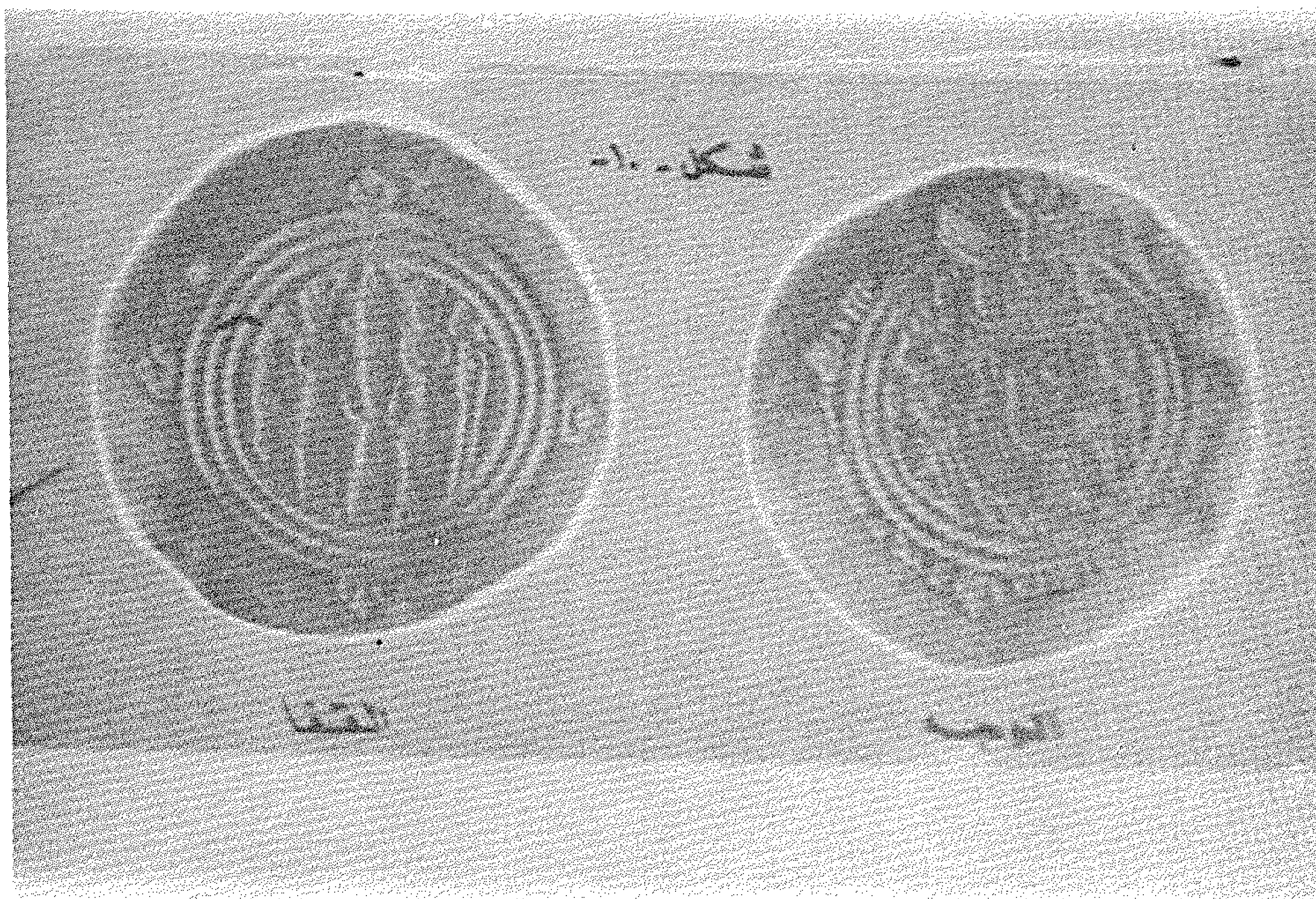
(عن وداد القزاز، مجلة المسكوكات، بغداد، عدد ١١، سنة ١٩٨١)



لوحــة (٤)

درهم ساساني معرب من ضرب الحجاج

(عن وداد القزاز، مجلة المسكوكات، عدد ٤، سنة ١٩٧٣)



لوحـــة (٥)

درهم ساساني معرب من ضرب الحجاج

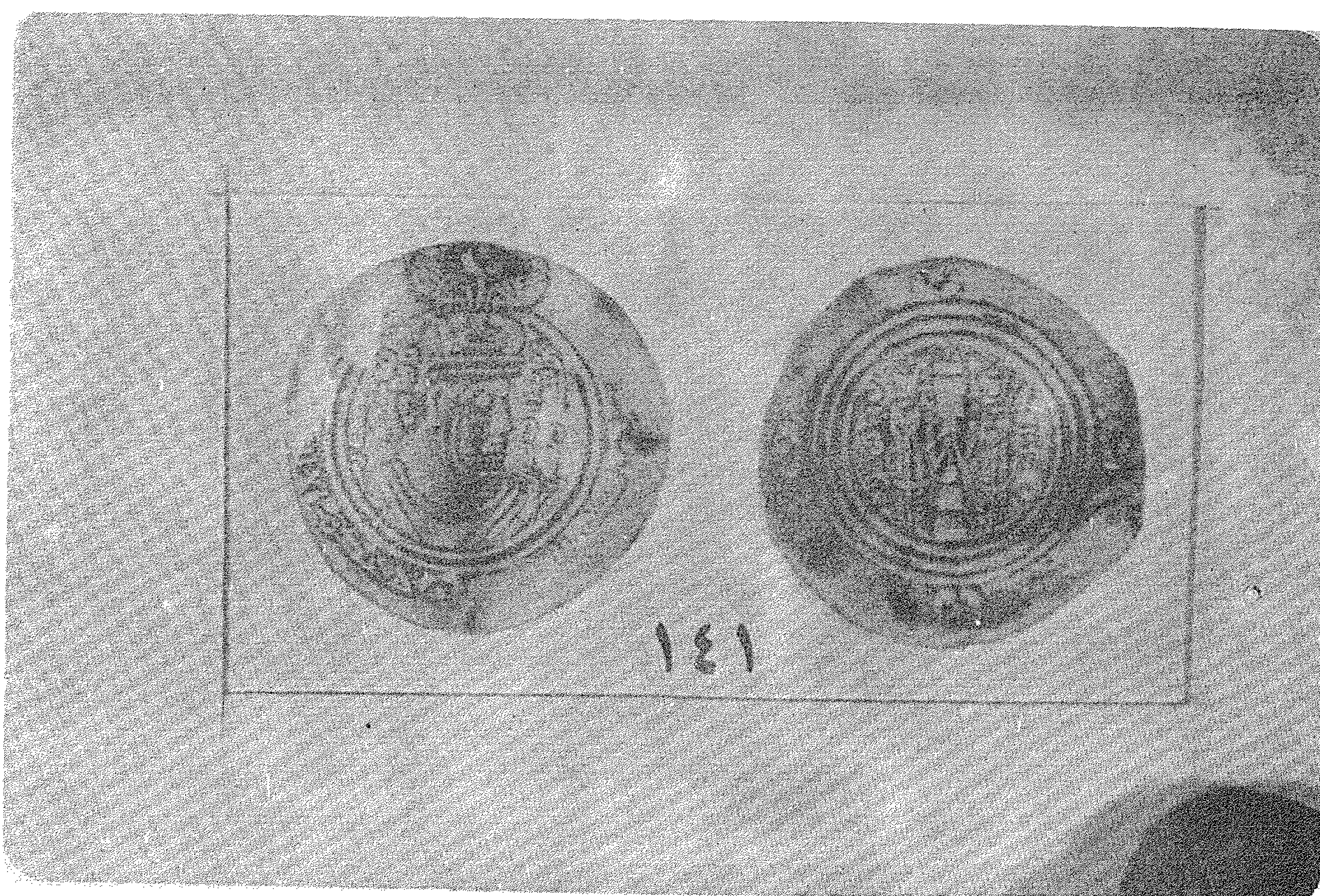
(عن وداد القزاز، مجلة المسكوكات، عدد (٢)، سنة ١٩٧١م)



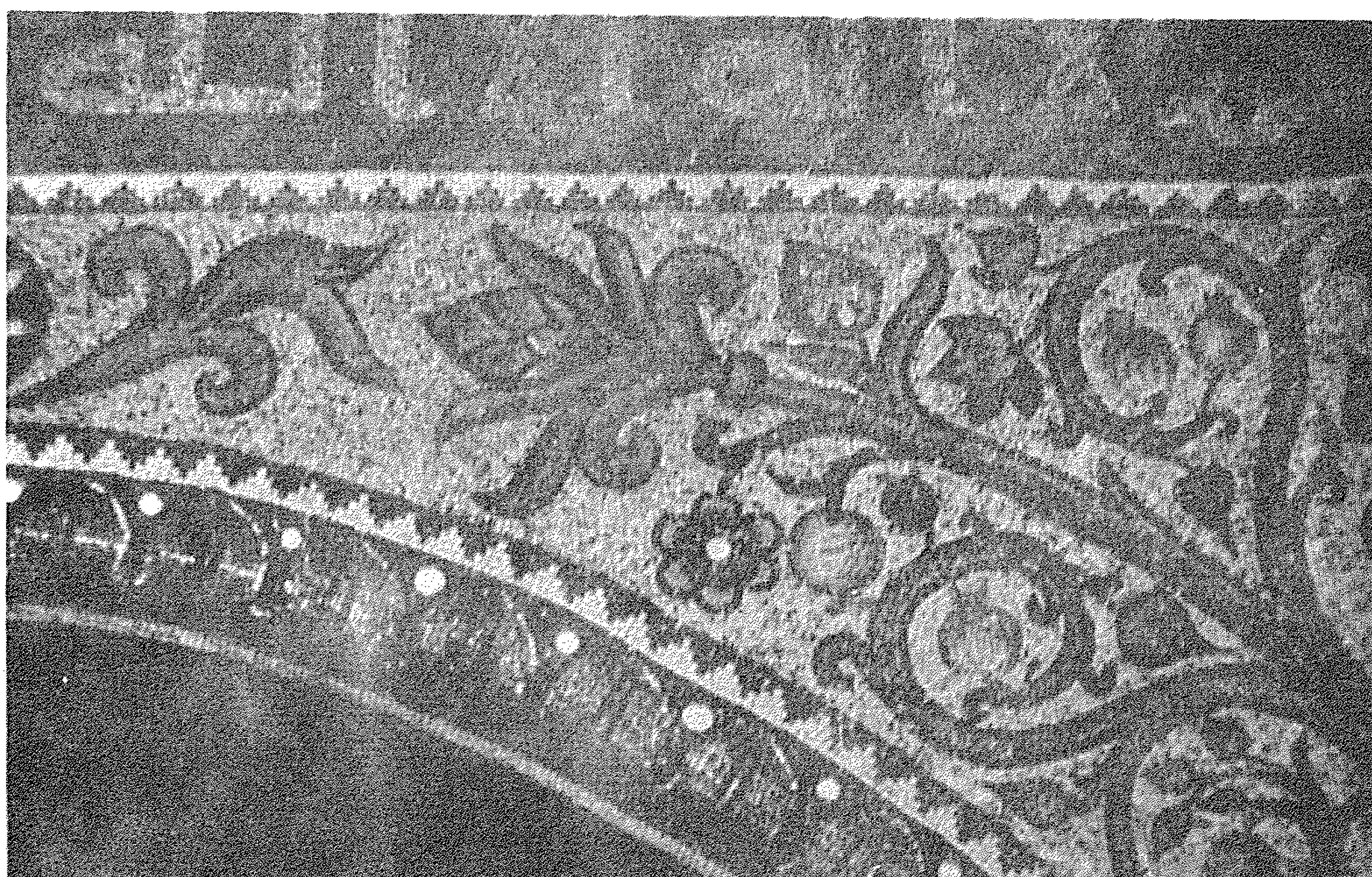
لوحـــة (٦)

درهم معرب تعريب كامل ضرب سنة ٨٠

(عن عيسى سلمان، مجلة المسكوكات، عدد (٦)، سنة ١٩٧٥)



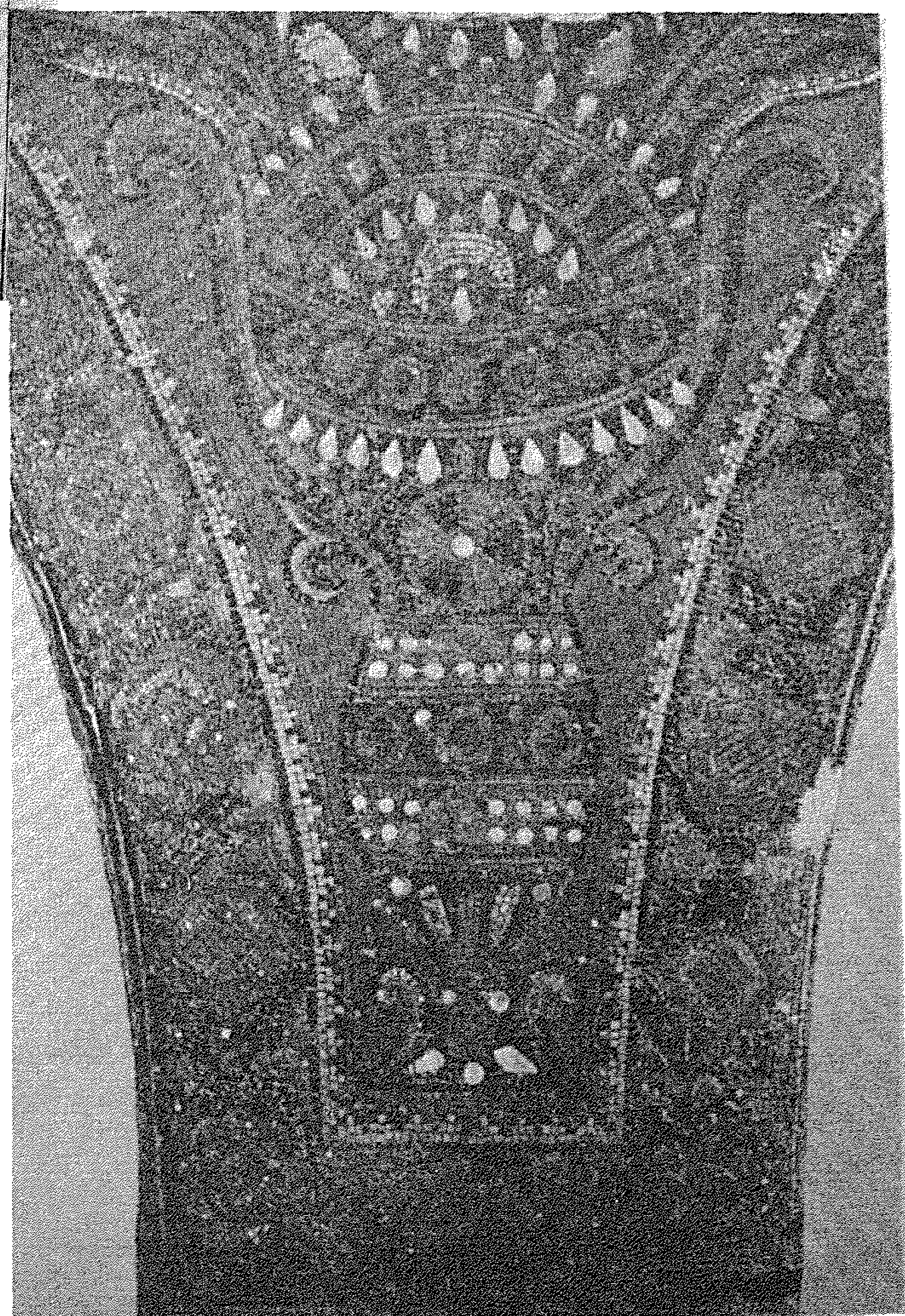
لوحـــة (٦) مكرر
درهم لقطري بن الفجاء



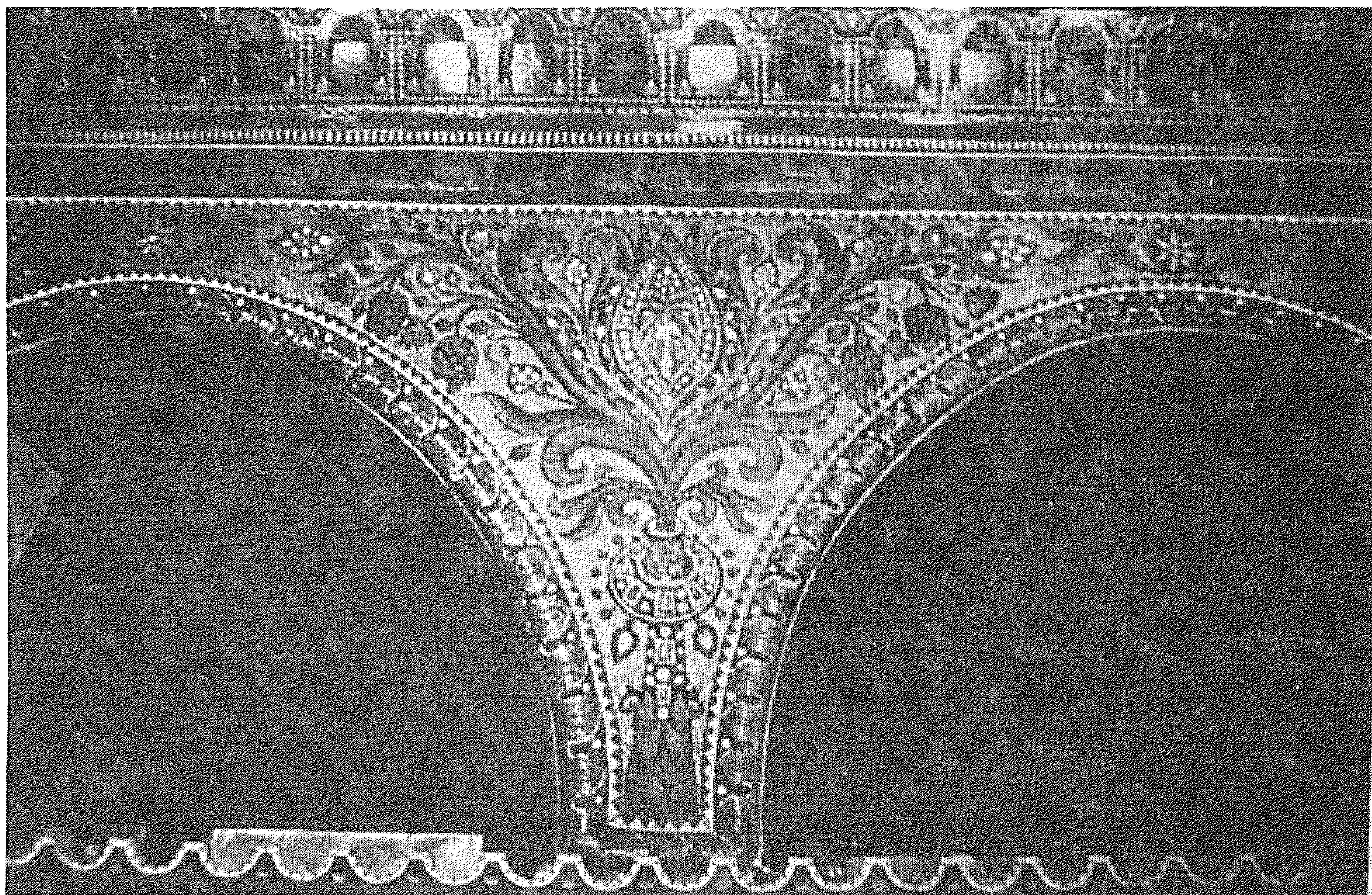
لوحـــة (٧)
زخارف قبة الصخرة وتتضمن الكتابات شهادة التوحيد



لوحـــة (٨)
رسم لنخلة في إحدى كوشات عقود قبة الصخرة
(عن ايتنهاوزن، التصوير عند العرب)



لوحـــة (٩)
زخـارف إحـدى كوشات العقود بقبة الصخرة
وعليه عناصرها باللآلئ والجواهر
(عن ايتنهاوزن)



لوحـة (١٠)
جزء بين الكتابات القرآنية بقبة الصخرة

الكتابات العربية الإسلامية في معبد «بعل» في تدمر[١]

للدكتور عدنان البني

ملخص البحث : **يتناول هذا الموضوع عدداً من نصوص الكتابات العربية الإسلامية في معبد «بعل» بمدينة تدمر. وهو يتكون من مقالين اثنين، يحتوي أولهما على ثلاثة نصوص تذكارية لمنشآت معمارية تتعلق بالمعبد نفسه، ونص رابع محفوظ داخل الحرم المركزي للمعبد، موضوعه مرسوم سلطاني مؤرخ في سنة ٨٦٨هـ، ويتضمن بعض الحقوق التي يكفلها لأهالي مدينة تدمر. أما المقال الثاني، فيحتوي على دراسة خمسة عشر نصاً جداريا محزوزاً، وأيضاً عشرة نقوش إسلامية جدارية، وجدت جميعها على جدران المسجد والتحصينات في معبد «بعل» وتعود كتابتها إلى العصور الإسلامية المختلفة.**

تمهيد للمعرِّب

قامت مصلحة الآثار القديمة في سورية ما بين عامي ١٩٢٩ و ١٩٣١م بنقل بلدة تدمر التي كانت جاثمة في صحن معبد «بعل»، إلى مكانها الحالي خارج الأطلال الأثرية.[٢] وكان هذا المشروع الجريء مناسبة طيبة للآثاريين الذين انصرفوا إلى دراسة المعبد أثريا ومعماريا، كما عكف العاملون في حقل الكتابات التدمرية على دراسة ما ظهر فيه من كتابات تدمرية، وتدمرية ـ يونانية ولاتينية.[٣] واهتم الفرنسي جان سوفاجيه العالم في الكتابات العربية الإسلامية بدراسة النصوص العربية الإسلامية التي عثر عليها في هذا المعبد من نقوش. وقدمً أربعة نماذج من النقوش في مقالة له في مجلة «سريا Syria»[٤]، ثم نشرها جميعا في فصل مستقل في آخر الجزء التاسع من سجل الكتابات التدمرية.[٥]

المقال الأول

وفيما يلي نعرِّب ما كتبه عن النص الأول من هذه النصوص.

١ ـ نص إنشائي ـ ٥٢٧ للهجرة : فوق الباب الإسلامي الذي يحجب مدخل المعبد.[٦] والكتابة في إطار مستطيل (٩٨ × ٥٢ سم) تضم ستة سطور منقوشة (بشكل بارز)[٧] بالخط الكوفي المورَّق بأسلوب بديع وحروف صغيرة. وتنتهي الكتابة بسطر سابع منقوش بشكل غائر وهو بطول ٤٥ سم، حالة النص سيئة جداً، استنسخه بالورق الطابع (استمباج) جان كانتينو عامى ١٩٢٩ و ١٩٣٠م (الشكل رقم ١)، واورده ف. هوار مع «**كتابات عربية من تدمر**» في مجلة الدراسات الإسلامية ١٩٢٩م، ص ص ٢٣٧ ـ ٢٤٤. ولكن ما نشر منه لم يتعد البسملة.[٨]

(١) ترجمة لمقالتين عن الفرنسية لجان سوفاجيه.

(٢) كان هذا العمل المفيد بمبادرة من الأستاذ هنرى سيريغ الذي كان يتصف بالنزاهة العلمية رغم انه موظف في السلطة الفرنسية المنتدبة على سورية.

(٣) جمعت بعض كتابات هذا المعبد في المؤلف الشهير *CIS* (**جامع الكتابات السامية**، الجزء الثاني) وكانت مبعثرة في العديد من المؤلفات، ولما كان نشر هذا المؤلف الجامع بطيئا عمد جان كانتينو إلى نشرها كلها في الجزء التاسع من سجل الكتابات التدمرية.
Inventaire des Inscriptions de Palmyre, T. IX, 1933

(٤) العدد ١٢، ١٩٣١، ص ص ١٤٣ ـ ١٥٣ وكانت تصدر من قبل السلطة الأثرية لدى المفوض السامي لفرنسا في سورية، ثم اصبحت الناطقة بلسان المعهد الفرنسي للآثار في بيروت.

(٥) راجع الحاشية رقم (٣)

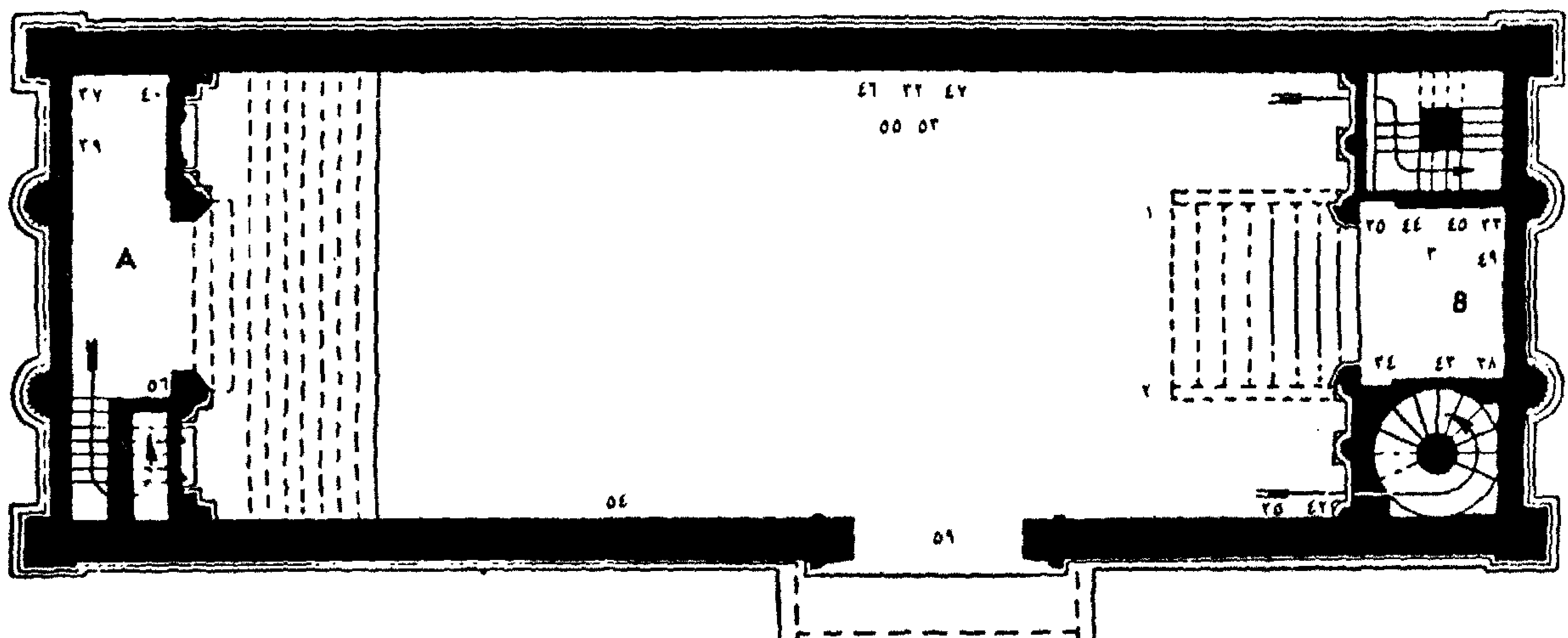
(٦) في الواقع ان ما يذكره ليس بابا بل حصنا منيعا اقيم فوق بوابة المعبد (البروبيلي) وفي مقاله الثاني (حاشيتان رقما ٢، ٤) يستدرك ذلك (المعرِّب).

(٧) ما وضع بين هلالين كبيرين هو إضافة من المعرِّب.

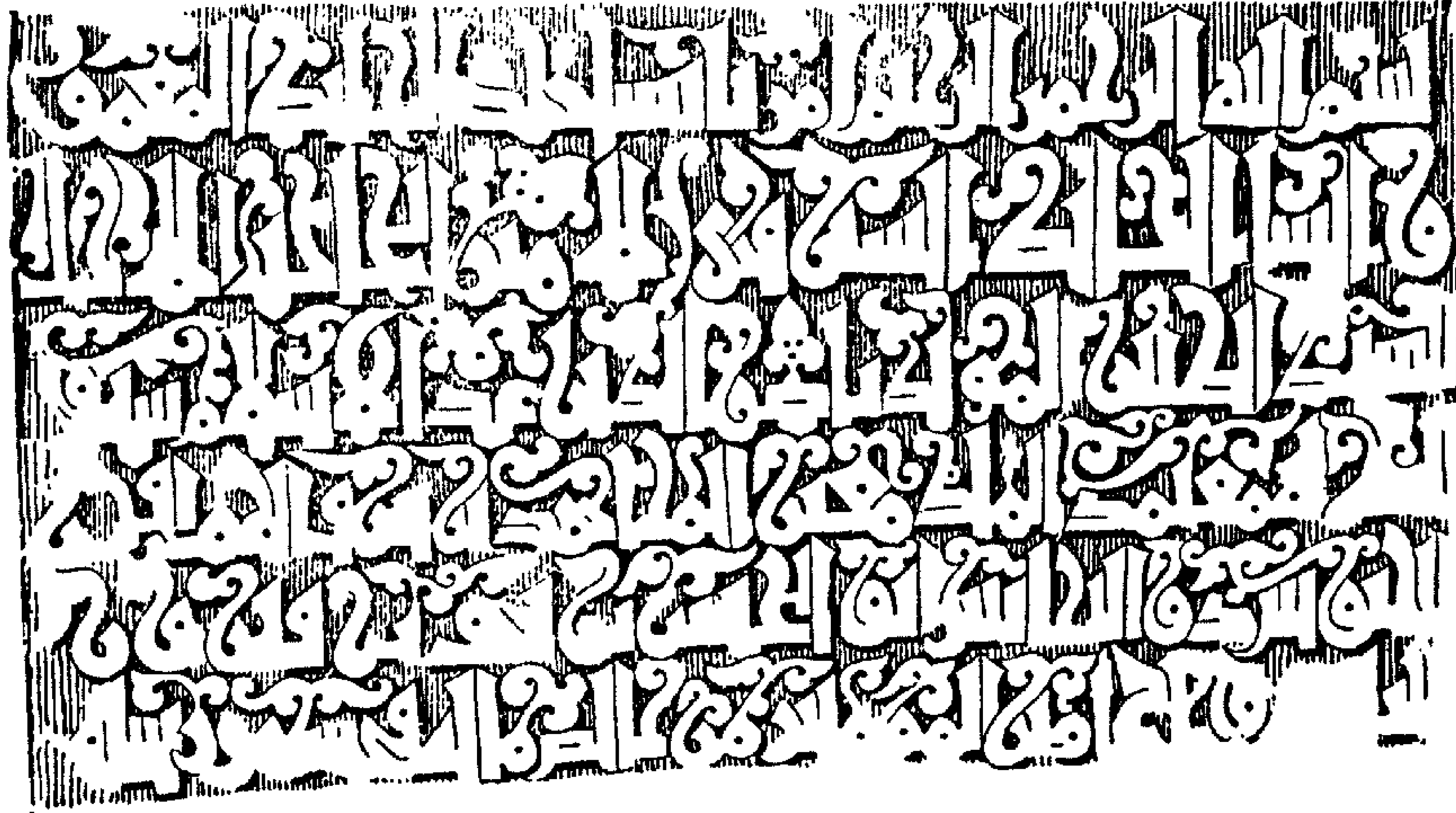
(٨) V. Hart, Inscriptions Arabes de Palmyre, dans *Revue des Etudes Islamiques*, 1929, pp. 237 – 244
والواقع ان المنشور اكثر من ذلك (المعرِّب).

الهيكل المركزي
(السيلا)
E
C
D
G
F
X 31 bis
برج يوسف بن فيروز

الشكل رقم ١ : مخطط معبد بعل في تدمر (الأرقام تدل على الكتابات).



الشكل رقم ٢ : حجرة الهيكل المركزي (السيلا) في معبد «بعل» (الأرقام تدل على الكتابات).



١ *بسم الله الرحمن الرحيم. أمر بانشاء ذلك (؟) الحائط المعمور*(٩)

٢ *وانشاء الحائط الشرقي (ا) لأمير الحاجب الأجلّ*

٣ *السيّد الكبير [١] لمؤيد ناصر الدين عدّ الاسلاَّم سيف*

٤ *[الدولة] معتمد الملك معين المجاهدين شرف الأمراء فخر*

٥ *الجيوش ذو النجابتين ابو الحسن يوسف بن فيروز*

٦ *الأتابكي (؟) وحاج (؟) أمير المؤمنين من خالص ماله في شهور سنة*

٧ *سبع وعشرين وخمس مائة*(١٠)

يستغرب سوفاجيه استعمال **ذلك** بدلا من **هذا** في السطر الأول ويعزوه لأسباب تتعلق بتناسب الحروف. كما يرى أن المفروض أن يستعمل **المبارك** بدلا من **المعمور** في وصف الجدار.(١١)

في السطر الثاني يقدر دارس النص أن المقصود بالحائط الشرقي السور الإسلامي الشرقي الباقي حتى الآن والمطل على الواحة وهذا الأمر صحيح تماما.

ويعلق على استعمال **عدة** في السطر الثالث قائلا إن هذا اللقب يَرِدُ فقط لدى المؤرخين.(١٢) ثم أن كلمة **الدولة** في السطر الرابع أضافها استنادا إلى ابن القلانسي.(١٣) أما **ذو النجابتين** في السطر فتعني صاحب السلطتين المدنية والعسكرية (النجابة: النبل والامتياز)(١٤)، هذا وقد افترض وجود كلمة **الاتابكي** في مطلع السطر السادس نسبة للاتابك طغتكين

(٩) نص السطر الأول من النقش: «بسم الله الرحمن الرحيم أمر بانشاء هذا الحائط المعمور». (رئاسة تحرير المجلة).

(١٠) هذه القراءة هي من مقال سوفاجيه الأول على أن القراءة في المقال الثاني لا تخرج عن الأولى بشيء ذي بال (المعرِّب).

(١١) والحق أن معمور تعني مسكون والجدار لا يسكن. ولكن لعل الكاتب يقصد بالحائط السور نفسه وليس جدار البوابة. أو أن يكون قصده بالمعمور المشيّد (المعرِّب).

(١٢) يستشهد بابن القلانسي (طبعة اميدروز) ص ٨٥ ومواضع أخرى وكذلك **جامع الكتابات العربية** (CIA) قسم مصر، الجزء الثاني، الفهرس.

(١٣) المرجع السابق، ص ص ٢٤٥ ـ ٢٥٢.

(١٤) ومن هذا القبيل ذو الفضيلتين، وذو الفخرين، وذو العظيمتين، وذو الرئاستين، مستندا إلى (CIA) قسم مصر، الجزء الاول رقم ٤٥ و ٨٥ و ٤٥٦ و ٤٦٠ وكذلك ذو الجلالين وذو المجدين عند ابن القلانسي ٨٣ و ٨٦.

مفترضا أن يوسف بن فيروز بدأ مناصبه في عهده.[١٥] وقد اتبعها بكلمة **وجاح** (= **ستر**) بمعنى **حاجب**[١٦]، وفيما يخص السطر السابع يذكر أن تاريخ ٥٩٤هـ / ١١٩٨م الذي اقترحه هوار خطأ. إذ أن يوسف بن فيروز في هذا التاريخ كان قد مات منذ أكثر من ستين سنة. ثم إن الخط الكوفي آنئذ كان قد بطل استعماله منذ وقت طويل.[١٧] وفيما يلي النص الحرفي لتعليق سوفاجيه حول يوسف بن فيروز:

في الواقع أن يوسف بن فيروز شخص معروف جدا[١٨]، خلف أباه الذي مات في ٥١٦هـ / ١١٢٢م في تولي منصبي **الحجابة وشحنة دمشق** التي كان يحكمها تاج الملوك بورى ابن الأتابك طغتكين. وبصفته **شحنة** (دمشق) أسهم يوسف بن فيروز مع **ريس** المدينة في مذبحة **الإسماعيلية** ذلك العام، ولقد برّز جدا في تلك المناسبة الأمر الذي جعله يحتاط لنفسه من المبعوثين المرسلين من قلعة ألموت لاغتياله.

وعند موت تاج الملوك بوري في ٥٢٦ / ١١٣٢م ثبّت ابنُه شمس الملوك إسماعيل يوسف بن فيروز في منصبه، وتخلى له كليا عن تدبير الشؤون العامة، وقد استفاد يوسف بن فيروز من سيطرته على إسماعيل لتولي أمور تدمر، شعورا منه بالحاجة إلى معقل يحتمي به من الغلمان الأتابكية المنزعجين من سوء معاملته لهم. أو أنه أضمر في نفسه الاستقلال فيها، ((فتسلمها ورتب فيها ولده الحسن مع من وثق به في حفظها وشرع في تحصينها ومرمّتها وشحنها بالغلة والعُدد))[١٩]، والكتابة تشير ولاشك إلى بعض هذه الترميمات.

على أن العلاقات بين يوسف بن فيروز وسيده مالبثت أن ساءت، إذ أصبح شمس الملوك إسماعيل مستبدا قاسيا كثير الشكوك.[٢٠] أحس يوسف بن فيروز بعدم الأمن في دمشق فاستغل مرة غياب الأمير وقصد تدمر على جناح السرعة يصحبه بعض الأعوان المخلصين (أول محرم ٥٢٩ هـ / تشرين ١١٣٤م) ولم تلق محاولات شمس الملوك إسماعيل لإعادته إلى دمشق إلا عبارات توكيد الولاء والخضوع. وبعد ثلاثة شهور اغتيل الأتابك شمس الملوك إسماعيل وحل محله أخوه محمود زنكي.

وفي العام التالي شعر حكام حمص أنهم عاجزون عن حماية مدينتهم من زنكي فعرضوا عليه أن يسلموها له على أن يعطيهم بدلا عنها أي إقطاع يريد. وبادر يوسف بن فيروز، وقد أغرته الأهمية الاستراتيجية لحمص، لطلب الحلول محلهم فيها. ورغم معارضة غلمان الأتابك الذين خافوا من استعادته إدارة الشؤون العامة، جاء إلى دمشق بإذن من الأتابك للبحث في التبادل بين تدمر وحمص ـ وتم ذلك رغم بعض المصاعب. وبسيادته على حمص، التي كانت آنئذ موضعا غاية في الأهمية، أصبح يوسف بن فيروز من ذوي المكانة الأَجَلْ في سورية الإسلامية، ويكفي هذا الأمر لتحريك ضغينة غلمان الأتابك الذين قرروا الخلاص منه. وفي ٢٧ جمادى الثانية عام ٥٣٠ هـ / ٣١ آذار ١١٣٦م قتل يوسف بن فيروز ضربا بالسيف في ميدان المصلًى بدمشق، ودفن في المسجد الذي بناه أبوه شمالي المدينة في مقبرة باب الفراديس.

---

(١٥) هذا الأمر محتمل ولكنه غير مقنع. وكان من الأفضل ترك مكان هذه الكلمة فارغا (المعرِّب).

(١٦) إن شكلها بالفتح خطأ وهي بالكسر او الضم (وِجاح وُجاح) وعلى كل حال إن المكان لا يتسع لحرف ج وكان الأفضل التفكير بتأويل آخر (المعرِّب). يحتمل ان تكون الكلمة: «وتباح» (رئاسة التحرير)

(١٧) في كل الأحوال أن كلمة عشرين واضحة لاجدل فيها (المعرِّب).

(١٨) فهرس كتاب ابن القلانسي المذكور سابقا وكذلك المرجع التالي:
Historiens des Croisades, Orientaux, T. 1, Index

(١٩) لم يشر سوفاجيه إلى مصدره وقد عثرنا عليه نصا في ذيل **تاريخ دمشق** لابن القلانسي، ص ص ٢١٤ ـ ٢١٥ (المعرِّب).

(٢٠) ويذكر ابن الأثير (مؤلف مؤرخي الحروب الصليبية الجزء الاول، ص ٤٠٤) أن العداء بين شمس الملوك اسماعيل ويوسف بن فيروز سببه علاقة الأخير بأم الأمير. على أن ابن القلانسي لا يذكر ذلك وتعتبر هذه القصة بمثابة حكاية من نوع الأساطير التي راجت عن سقوط البرامكة.

خاف الغلمان الأتابكية نتائج مؤامرتهم فلجأوا إلى بعلبك وفاوضهم محمود بن زنكي طويلا كي يعودوا لدمشق، ولكنهم لم يقبلوا إلا بشروط، منها أن يتولى القاتل الأمير «بزاوي» القيادة العليا لعسكر الأتابك.

إن كتابة الحاجب يوسف بن فيروز في معبد «بعل» مهمة في تاريخ مدينة تدمر فهي تذكر تاريخ تحويل هذا المعبد إلى قلعة، وأن عبارة **إنشاء**، المستعملة مرتين في الكتابة لتدل على الأعمال التي تمت ولا تترك مجالا للشك.[٢١] وليست هذه الإنشاءات أقل أهمية من وجهة نظر تاريخ العمارة الإسلامية. فثمة فراغ كبير من هذه الناحية، في الفترة التالية للأمويين. إذ لم يبق لدينا من تلك الفترة إلا القليل من الكتابات والقطع الخزفية. وتبقى هذه الحال حتى عصر السلاجقة حيث نجد مباني يمكن أن تزودنا دراستها بشيء أكثر من بعض التفاصيل. ولقد أصبح من المعروف ان لمنشآت الأتابكة التاريخية أهمية خاصة. ومن المفيد أن نطّلع على أكبر قدر ممكن منها. وعلاوة على المعروف منها نضيف من الآن فصاعداً البوابة الأتابكية من معبد «بعل» ومبان أخرى تشبهها شبهاً قوياً ونقارنها مع مبانٍ كان يشك في تاريخها مثل باب في قلعة دمشق لم تسمح الوثائق برده إلى عصر سابق لصلاح الدين.[٢٢] ولكن يمكن من الآن فصاعدا اعتباره بشكل قريب من اليقين مدخلا للقلعة في العهد البوري.

٢ ـ نص إنشائي ـ عام ٥٧٣ هـ : في داخل المعبد وقرب الزاوية الجنوبية الشرقية لسوره، على بنية تدعم الجدار الجنوبي (المقياس ٧٠ × ٦٠ سم).[٢٣]

تسعة سطور بالخط النسخي الأيوبي قريبة جداً من الكتابة رقم ٢ عند هوار.[٢٤] الحروف صغيرة غائرة، وهناك بعض النقط ـ حالة الحفظ جيدة استنسخ جان كانتينو النص بالورق الطابع (استمباج) ١٩٣٠م.

١ *بسمله.*
٢ *امر بعمارة هذا البرج المبارك من ماله المولى الأ*
٣ *مير الأجلّ السيّد الاوحد الاصفهسلار الكبير المالك*
٤ *ناصر الدين صلاح الاسلام جمال الأمّة فخو الملة مقدم*
٥ *الجيوش ظهير المجاهدين كهف الغزاة أبى عبد الله محمد*
٦ *بن شيركوه بن شادي سيف أمير المؤمنين أدام الله أيامه*
٧ *في شهر جمادى الاول سنة ثلثة وسبعين وخمس مائة بتولي الحاجب*
٨ *الاجلّ السيد ناصح الدولة جمال الأمراء أبى سعيد موفّق أحسن الله وفـ[اتـ]ـه*
٩ *عمل غنائم بن عبد الواهاب رحمه الله ورحم من ترحم عليه*

يُعَقِّبْ سوفاجيه بعد ترجمة النص إلى الفرنسية أنه استعمل كلمة **بنية** بدلا من برج لأن الكلمة تنطبق على الكتلة المشيدة بشكل مكعب والتي تحمل الكتابة، ثم يقول إن هناك نصين آخرين يَنسبان إلى ناصر الدين محمد (بن شيركوه) أمير حمص أعمالا

---

(٢١) ومع ذلك فليس هناك برهان على عدم وجود تحصينات قديمة اومستحدثه حول هذا المعبد قبل يوسف بن فيروز، ولكن زلزالا عظيما في أوائل القرن الرابع الهجرى عام ٣٣٤ أصاب بعلبك وتدمر فتهدم قسم عظيم منها ومات تحت الهدم معظم أهلها (**النجوم الزاهرة**، الجزء الخامس، ص ٥ عن ستاركي ـ منجد، **تدمر عروس الصحراء**، دمشق، ١٩٤٧ (المعرَّب).

(٢٢) J. Sauvaget, Citadelle de Damas, *Syria*, 1930, p. 87.

(٢٣) صحح المقياس في المقال الثاني (٧٣ × ٦٣ سم)، وذكر ان النص وجد قرب النقطة ٥٠.

(٢٤) راجع الحاشية رقم (٨).

في معبد «بعل» بتدمر[٢٥] وأن الحاجب ناصح الدولة الذي أدار تلك الأعمال هو بالتأكيد الشخص الذي يرد اسمه هنا بشكله الكامل.[٢٦]

٣ ـ نص ترميم ـ ٦٣٥ هـ : داخل حجرة (الناووس) الهيكل المركزى في المعبد، على الجدار الشرقي (المقاييس ٦٧ × ٥٠ سم). (في المقال الثاني: النقطة رقم ٥٣).

ثمانية سطور بالخط النسخي الأيوبي لم يكتمل نقشها. والحروف مصممة فحسب ومقياسها صغير ـ النص محفوظ جيدا. استنسخه جان كانينتو بالورق الطابع (١٩٣٠م).[٢٧]

١ *أمر بعمارة هذا الموضع*
٢ *المبارك مولانا السلطان الملك*
٣ *المجاهد عزّ نصره وكان عمار[ته]*
٤ *على يد الناصح يوسف بن مو ....*[٢٨]
٥ *ومعاونته عمر بن اسماعيل*
٦ *وصديق بن يغمور سنة خمسة*[٢٩]
٧ *وثلاثين وستمائة والحمد لله وحده*
٨ *وكتبه عمر المعمار*

ويضيف سوفاجيه بالاستناد إلى دوزي[٣٠] أن معمار تعني بنّاءً أو مهندسا، وهو يرجح المعنى الثاني من كانتينو في هذا المقام. ويرى أن النص يتعلق بترميم المسجد وذلك استنادا إلى المكان الذي وجد فيه النص. وإلى عبارة والحمد لله وحده في آخر السطر السابع كما يذكر أن الأمير الذي طلب تنفيذ العمل هو ناصر الدين محمد المذكور في الكتابة السابقة.

ويختم سوفاجيه هذا القسم من المقال بقوله: إن هذه النصوص الثلاثة إذا ما ضمت إلى غيرها من النصوص المنشورة في أمكنة أخرى تكوِّن علاماًت في تاريخ معبد «بعل» في العصور الإسلامية ويمكن أن ندرجها كما يلي:

* ٥٢٧ هـ (١١٣٢ / ١١٣٣م): أعمال تحصين سور المعبد وتحويل حجرة الفاووس المركزى إلى مسجد (كتابتنا رقم ١ ومحرابان من القرن الثاني عشر في موضعهما).[٣١]
* ٥٧٣ هـ (١١٧٧م) إنشاء بنيات من الحجارة لدعم الجدار الجنوبي من السور الذي كان مَيَلانه شديداً منذ ذلك الحين (كتابتنا رقم ٢).
* ٥٧٧ هـ (١١٨٠م) بناء مسجد في الزاوية الجنوبية الغربية من صحن المعبد (هوار رقم ٢ ونص ماسنيون)
* ٦٣٥ هـ (١٢٣٧ ـ ١٢٣٨م) ترميم المسجد في الهيكل المركزى للمعبد (كتابتنا رقم ٣)
* .... ترميم آخر لمسجد الهيكل المركزى للمعبد (هوار رقم ٣).
* ٧٠٠ هـ (١٣٠٠ / ١٣٠١م) أعمال غير محددة في مسجد الهيكل المركزى للمعبد (هوار رقم ٤)

هذا والنص الرابع التالي نشره لا يقل أهمية بالنسبة لتاريخ المكان، وإن كان من طبيعة مختلفة.

٤ ـ مرسوم ٨٦٨ هـ : داخل حجرة الحرم المركزى للمعبد (المسجد) على الجدار الشرقي بجانب رقم ٣

(٢٥) هوار المذكور سابقا ص ٢٣٨ رقم ٢ وماسينيون نفس المراجع رقم ٢.

(٢٦) في مقاله الثاني (Imventaire IX, p. 63) يحسِّن سوفاجيه القراءة قليلا ترجمته للنص إلى الفرنسية ويذكر بأن محمد بن شيركوه هو امير حمص الأيوبي وأن النص يتعلق بأعمال في سور المعبد لإيقاف ميله. ولا حاجة بنا طبعا للتذكير بأن محمد بن شيركوه هو عم صلاح الدين (المعرِّب).

(٢٧) النص رقم ٥٧ مكرر (المعرِّب).

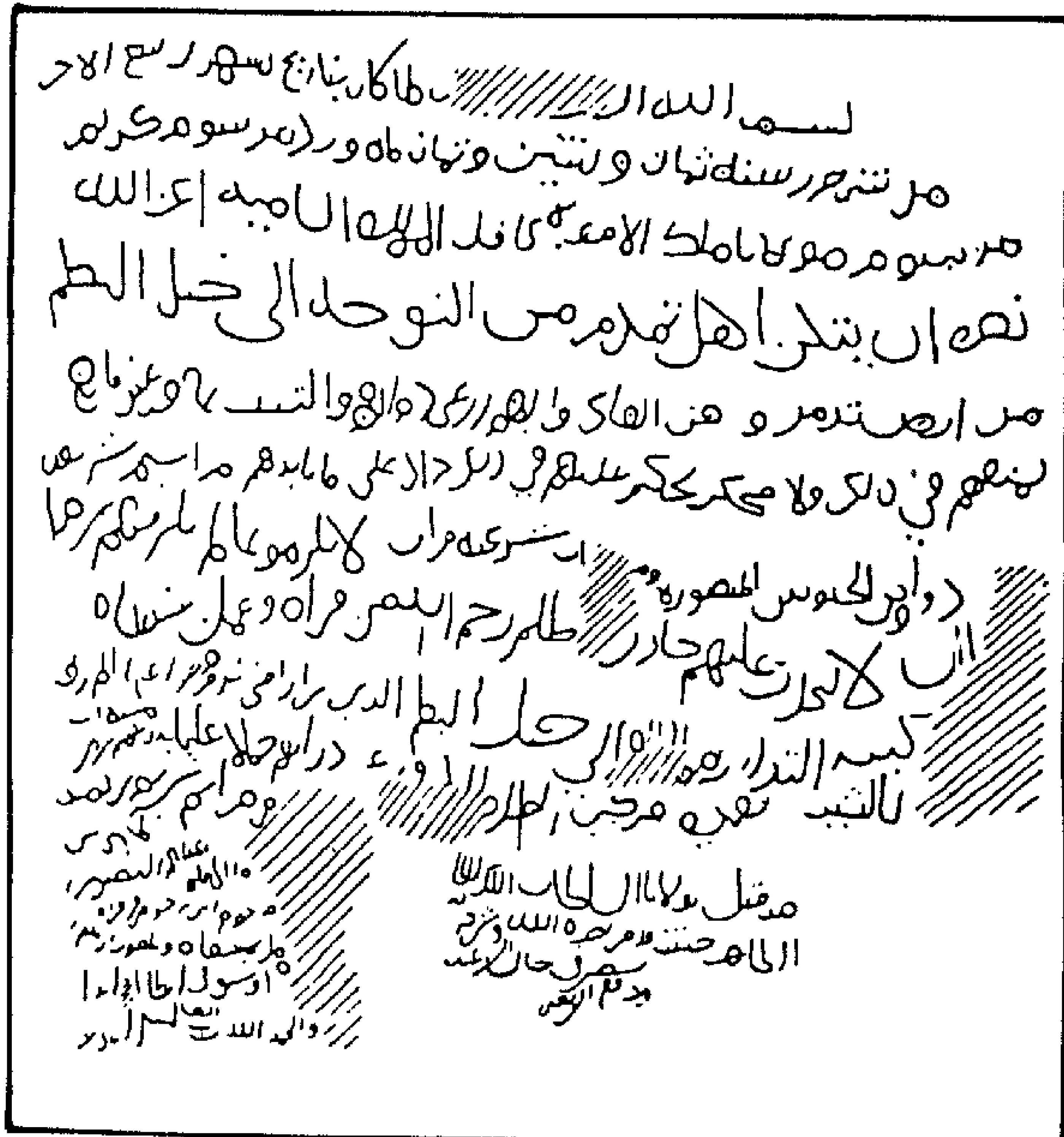
(٢٨) في مقاله الثاني يقترح سوفاجيه اسم **موسى**، ويمكن ان يكون اي اسم آخر **كمودود** مثلا (المعرِّب).

(٢٩) المقصود طبعا **معاونية** (المعرِّب).

(٣٠) دوزى، **ملحق المعاجم العربية** (الطبعة الثانية) الجزء ٢، ص ١٧٢.

(٣١) كان هذا الأمر صحيحا في ذلك الوقت ولكن المحرابين الآن في متحف دمشق ويحملان الرقمين ع/٣٦٤٢ و ع/٣٦٤٣ (المعرِّب). (اللوح رقم ٣)

(النقطة ٥٥ في مقال سوفاجيه الثاني، قبالة الباب) (المقاييس ٢ × ٢م)، عشرون سطرا بخط نسخي شديد الرداءة، سيء الكتابة، السطور من ١٢ إلى ٢٠ مقسومة في الأسفل إلى اليمين (١٢ ـ ١٥) وإلى اليسار (١٢ ـ ٢٠) والسطر ١١ معترض في اليسار بين السطرين ١٠ و ١٦، وثمة نقص في النص. نسخ الكتابة جان كانتينو بالورق الطابع ١٩٣٠م.



١ *بسم الله الرحمن الرحيم. لما كان بتاريخ شهر ربيع الآخر*(٣٢)

٢ *من شهور سنة ثمان وستين وثمان ما(ئـ)ـة ورد مرسوم كريم*

٣ *مرسوم مولانا ملك الامرة (كذا) كافل المملكة الشامية أعزّ الله*

٤ *نصره ان يتكن (كذا) أهل تدمر (كذا) من التوجه الى جبل البطم*

٥ *من أرض تدمر ومن القاء دوابهم ورعي دوابهم والسـ به (غير مقروءة)*(٣٣ - ٣٤) *من غير مانع*

٦ *يمنعهم في ذلك ولا محكم (؟) يحكم عليهم في ذلك*

دال على ما بأيديهم (من) مراسيم شريفة

٧ *[من] دواوين الجيوش المنصورة ومـ..ـات شرعية وان لا يلزمو(ا) بما لم يلزمهم*

٨ *... ان لا يحدث عليهم حادث ظلم (كذا) رحم اللـ(ـه) من قراه وعمل بمنتهاه*

٩ *(٥ و ٦ غير مقروءة) الى جبل البطم الذي من اراضي تدمر (غير مقروءة)*

١٠ *(٥ و ٦ غير مقروءة) ورعي دوابّهم (٤ غير مقروءة)*

١١ *من مراسـ(ـيـ)ـم شريفة كريمة*

١٢ *من قبل مولانا السلطان الملك*

١٣ *الظاهر خش قدم (كذا) نصره الله وشرّفه*

١٤ *نضر (كذا) في حال الرعيّة*

١٥ *ودفع (عن) الرعية؟*

١٦ *(٤ و ٥ غير مقروءة)*

١٧ *... مرحوم ابن مرحوم من قراه*

١٨ *[وعـ]ـمل بمنتهاه وملعون ابن ملعون*

١٩ *[من أعاده] أو سعى في ابطالـ[ـه] ابدا*

٢٠ *والحمد لله (كذا) رب العالمين امين*

في التعليق على النص يقول سوفاجيه إن صعوبة النص الرئيسة تكمن في سوء الكتابة فقد حزَّها أُمِّيٌ ينقل من نموذج مخطوط، الأمر الذي نتج عنه رسم كلمات غير معقولة يخمِّنها القارىء تخمينا. (راجع كتابة كلمة المملكة في السطر الثالث).

يصحح سوفاجيه في السطر الرابع **يتكن** بكلمة **يُمَكَّنْ**.(٣٥) ويضع **جبل البطم** في جهات بلدة **القريتين** على بعد مائة كيلو متر إلى الجنوب الغربي من

---

(٣٢) اوردنا هنا القراءة المحسنة التي نشرها سوفاجيه في مقاله الثاني (المعرِّب).

(٣٣) من الواضح هنا أن الصحيح هو إبقاء بدلا إلقاء (المعرِّب).

(٣٤) ومن الواضح هنا أن الصحيح هو **المبيت** (المعرِّب).

(٣٥) في راينا ان الصحيح هو كلمة **يتمكن** (المعرِّب).

تدمر[٣٦]، وملاحظته الثانية في السطر الخامس هي أن المقصود **بالدواب** الجمال لطول المسافة[٣٧]، كما يقول إن استعمال دواوين الجيوش بالجمع يقصد منه التفخيم. وفي رأيه أن استعمال **رحمه الله** في السطر الثامن غير مألوف إذ كانت المراسيم عادة تستخدم اللعنات على المخالفين. وكلمة **منتهاه** غير المقروءة صوِّبت استنادا إلى السطر ١٨. وفيما يخص السطر ٩ وما يليه يستغرب سوفاجيه إعادة ما ذكر في السطر ٤ وما يليه مع بعض التحوير. ثم يقول إن مرسوما من بعلبك ورد على هذا الشكل.[٣٨] ولكن السبب فيه هو أنه يذكر، إلى جانب مرسوم حاكم دمشق، المستند الرسمي الذي اعتمد عليه وهو مرسوم سلطاني. وفي نصنا لامجال لافتراض مثل هذه الحالة. إذ أن المرسوم هو لحاكم الولاية (مرسوم كريم).

ويختم سوفاجيه مقاله بالقول إن المعنى واضح رغم ما في النص من ثغرات، وهو يدور حول نزاع بين أهل تدمر وبعض البدو أو أهل القريتين[٣٩]، حول حق الرعي في جبل البطم.[٤٠] وأن أهل تدمر اشتكوا لعاصمة الولاية وأبرزوا المستندات التي تسمح لهم، من الوجهتين القانونية والإدارية، بارتياد المكان. عرض الحاكم الأمر على السلطة المركزية في القاهرة فأكدت حقوق سكان تدمر، واستند الوالي إلى قرار السلطان في إصدار مرسوم حُفِظ بعناية في محفوظات القرية، ونقش في الوقت نفسه، حسب العادة، على جدار الجامع الكبير.[٤١]

(٣٦) هنا يخطىء سوفاجيه ايضا فجبل البطم الذي كان التدمريون إلى وقت قريب يأخذون منه البطم هو إلى الشمال الغربي غير بعيد من تدمر (جبل المراة والسويدة وحتى جبل البلعاس) وهذا ينطبق على النص تماما (المعرِّب).

(٣٧) الدواب تشمل حتما البغال والحمير كما كان الحال إلى وقت قريب (المعرِّب).

(٣٨) سوبرنهايم في مؤلف **بعلبك** الجزء الثالث رقم ٣١ وكذلك:
G. Wiet, Notes d'épigraphie Syro-musulmane, Syria, 1925, p.167.

المقال الثاني

جاء المقال الثاني لجان سوفاجيه في آخر الجزء التاسع من سجل الكتابات التدمرية لجان كانتينو.[٤٢] وهو يضم دراسة خمسة عشر نصا جداريا محزوزاً (Graffiti) و ١٤ نصا جداريا منقوشا منها النصوص الأربعة التي مررنا بها وهي جميعا من المسجد ومن التحصينات في معبد «بعل» من العصر العربي الإسلامي.

(أ) المخربشات

يذكر سوفاجيه أن جدران حجرة الهيكل المركزى من معبد «بعل» ملأى بالكتابات المنقوشة عليها، وهي تعود لعصور مختلفة ومنها ما هو خفيف الخط أو حائل يستعصي على القراءة. ومع ذلك فإن من المفيد نشر بعضها إذ أن كثرة عدد هذه الكتابات السابقة للقرن السادس الهجرى (الثاني عشر الميلادى) ومحتواها يدل على أن حجرة الهيكل المركزى كانت مهجورة حينذاك وإذا كان من المألوف كتابة أسماء الزوار على أطلال مقدسة يحج إليها الناس فإن الأمر لم يكن تقريبا على هذا الشكل في المساجد، على الأقل في المساجد التي تقام فيها الصلاة.[٤٣]

ويستطرد سوفاجيه قائلا : يبدو لنا أن الكتابات المخطوطة في حجرة الهيكل المركزى في معبد «بعل» بتدمر هي توقيعات مسافرين راغبين في تخليد ذكرى مرورهم بمكان هو من الروعة بحيث نُسب بناؤه لجن

(٣٩) راجع الحاشية رقم ٣٦.

(٤٠) لا يقتصر هذا الحق على الرعي بل ايضاً على قطف ثمر البطم لاستخلاص الزيت منه. وذلك امر معروف في تدمر منذ أقدم عصورها وحتى وقت قريب (المعرِّب).

(٤١) حول تعليق المراسيم راجع غ. فييت المرجع المذكور سابقا ص ١٦٥ في الأسفل.

(٤٢) راجع الحاشية رقم ٣.

(٤٣) هذا الاستنتاج يظل موضع شك مالم يدعم بشواهد أخرى مستقبلا (المعرِّب).

سليمان. ثم أن في المكان محرابين من القرن السادس الهجرى (الثاني عشر الميلادى) معاصرين لتحويل المعبد إلى قلعة.(٤٤) ويبدو أن تحويل الهيكل المركزى إلى مسجد ليس أقدم من العام ٥٢٧ هـ (١١٣٢/١١٣٣م).

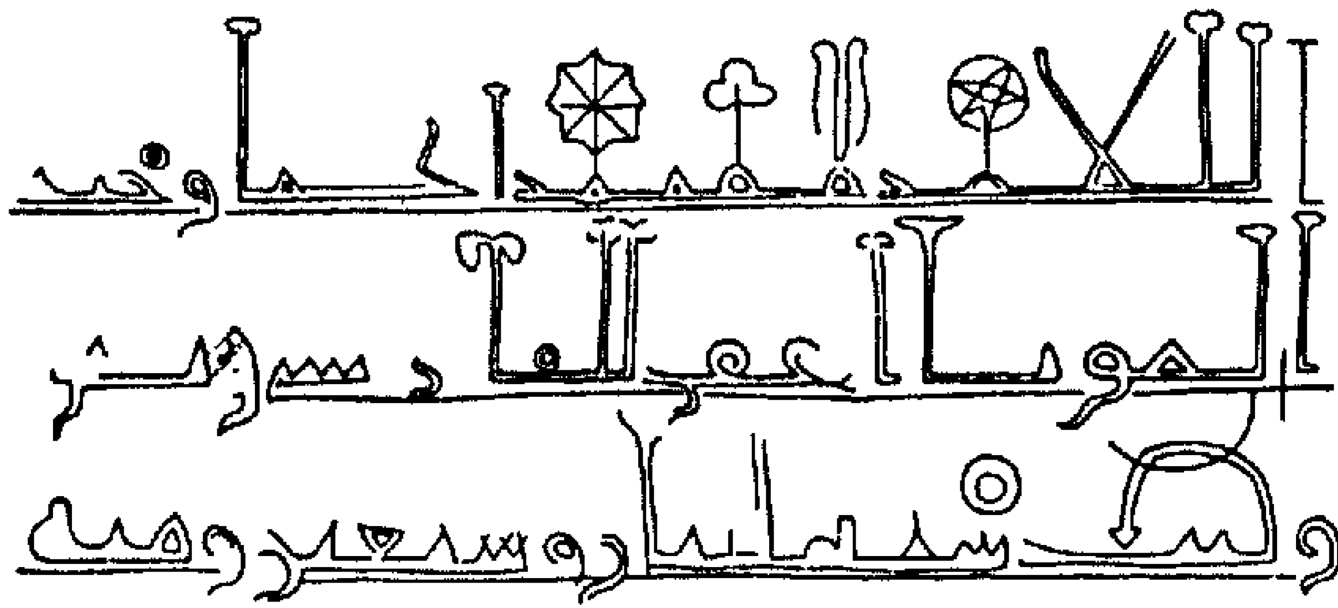
يضيف سوفاجيه : ولهذه النصوص أهمية من ناحية علم المخطوطات إذ أن ثلاثة من النصوص التي ننشرها (رقم ٣٩ حتى ٤١) مؤرخة في القرنين الأول والثاني للهجرة. والرابع (رقم ٤٢) يذكر فيه عبارة **مولى أمير المؤمنين** لا يمكن أن يكون أحدث منها كثيرا.

والنصـوص الأخرى (ماعدا رقم ٥٢ ورقم ٥٣) يمكن ان تُردَّ إلى زمن مقارب. وليس بالأمر الهيِّن أن يتضح أن هناك منذ ذلك الوقت المبكر ميلا لزخرفة بعض الحروف الميم خاصة، رقم ٤٠ وكذلك اسم الجلالة (رقم ٤١، ٤٣، ٤٦) الأمر الذي أدى منطقيا، للقرون التالية، إلى تلك الكتابة الرائعة التي هي الكوفي المورق.

٥ ـ ٣٩ (٤٥) **غير منشور**: على الجدار الشرقي من الحنية الجنوبية في النقطة ٣٣(٤٦) (طول النص ٥٢ سم).

١ يرحم (*الله أو ربي*) عبد *الصمن* بن عبيد
٢ ومحمد بن يزيد *ماتقدم (كذا) من ذنبها*
٣ *وما اتأخر (كذا)* وكُتب في سنة عشر
٤ *ومائة رحم الله من قرأ وقال امين (كذا)*

٦ ـ ٤٠ غير منشور: حجرة الهيكل المركزى، الجدار الغربي للحنية الجنوبية(٤٧)، في النقطة ٣٤ محزوز حزا خفيفا على صفحة الجدار ضمن إطار مزخرف مزين من طرفيه بشكل ذيل السنونو (المقاييس ٤٤ × ٢٥ سم).



١ ....؟
٢ ... *أغفر للقادسي ذنبه*؟
٣ وكتب *سنة ثمان وسبعين ومئة*(٤٨)

ولا يقـرأ سوفـاجيـة إلا نصف السـطر الثاني والسطر الثالث كله ويقول إنه فضل قراءة، القادسي نسبة للقادسية على الفرات.

٧ ـ ٤١ غير منشـور: الجـدار الشرقي للحنيـة الجنوبية في النقطة ٣٥ (الطول ٢٢سم).

---

(٤٤) انظر ما قبله ص ٥.

(٤٥) الرقم الأول هو رقمنا والثاني هو الرقم الأصلي في بحث سوفاجيه (المعرِّب).

(٤٦) راجع المخطط رقم ٢.

(٤٧) كان من الممكن أن يضع ضمن هلالين في السطر الثاني **«ويغفر»** (المعرِّب).

(٤٨) ولكن من الواضح أن القراءة يمكن تحسينها بشيء من الجهد ونحن نعرض هذه القراءة الجديدة التي اقترحتها زميلتنا وطالبتنا سابقا، السيدة منى المؤذن الامينة المساعدة للقسم الإسلامي في متحف دمشق الوطني:

١ .... *كما وجب*
٢ *الموت (كذا) اغفر للقادسي ذنبه*
٣ وكتب *سنة ثمان وسبعين ومئة*

ونحن ممتنون لكل زميل يوفق لتحسين القراءة أكثر فأكثر (المعرِّب).

كما أن رئاسة تحرير المجلة ترى أنه من الممكن قراءة هذا النقش على النحو التالي:

١ *اللهم مميت الحياً (هكذا) ومحيي*
٢ *الموتا (هكذا) اغفر للقادسي ذنبه*
٣ وكتب *سنة ثمان وسبعين ومئة*.

١ يرحم ربي
٢ احمد بن ا
٣ ؟
٤ امين رب ا
٥ لعالمين
٦ وكُتب
٧ سنة ستعشرة
٨ ومئتين
٩ رحم الله
١٠ من كتب
١١ و (من) قرأ وقال امين[٤٩]

٨ ـ ٤٢ غير منشور : الجدار الغربي لحجرة الهيكل المركزى قرب باب الدرج اللولبي في النقطة ٤٢ (الطول حوالي ٤٠ سم تقريباً).

١ حضر ابو بكر عبد *الواحد*
٢ *ابن ابي* عمرو *السراى الحاجب*
٣ حضر مـ[ـحمـ]ـد بن عجيب مولى
٤ *امير المؤمنين*

٩ ـ ٤٣ غير منشور : الجدار الشرقي للحنية الشمالية في النقطة ٣٧ (الطول ١٠٠ سم تقريباً).

١ (ير)حم *الله لأقدف* (؟) بن منصور[٥٠]
٢ وتاب عليه *بما ما (كذا)* تقدم من ذنبة
وما تأخر منه عليه نعمته
٣ ويهديه صراطـ(أ) مستقيماً وينصره الله نصراً
عزيزاً رحم من قراه وقال امين
٤ وهـو يسـ(ـئـ)ـل الله ان يد .... *اللهـمَّ*
اغفر للمؤمنين . . . .
٥ *اللهمَّ* زد .... وذلّ عدوه و ... مايشتهي
٦ ... عليه ... *الاسلام*...[٥١]

١٠ ـ ٤٤ غير منشور : الجدار الغربي للحنية الجنوبية قرب الزاوية الجنوبية الغربية في النقطة ٣٨ (الطول ٥٠ سم)

١ *الله*[٥٢] ثقة بكر بن حلوان
٢ من *دراسي الدنيا* معين حبيب
٣ .... ؟ جبار عزيز

١١ ـ ٤٥ غير منشور : الجدار الشمالي للحنية الجنوبية قرب الزاوية الشمالية الشرقية في النقطة ٣٩ (الطول ٤ سم).

الله ثقة محمد وموساى *(كذا)*

١٢ ـ ٤٦ غير منشور : الجدار الشرقي للحنية الشمالية في النقطة ٤٠. (الطول ٣٥ سم).

(٤٩) في السطر الثالث نقترح اسم العلم **امتك** ولا نرى ضرورة لإضافة (ومن) آخر السطر ١١ (المعرِّب).

(٥٠) ترى رئاسة تحرير المجلة ان القراءة تقتضي إضافة كلمة «ويتم» هنا.

(٥١) في آخر السطر : نقترح كلمة **بعمله** بدلا من **نعمته** (المعرِّب).

(٥٢) بالله (رئاسة تحرير المجلة).

١ *اللهم اغفر*
٢ لـ[ـمحـ]ـمد
٣ بن يزيد *امين*
٤ رب *العالمين* [٥٣]

١٣ ـ ٤٧ غير منشور : الجدار الغربي لحجرة الهيكل المركزى، قرب الدرج اللولبي، في النقطة ٤١ (الطول ٥٠ سم تقريبا).

....

١ *[و]صـ[ـلّى]* الله على محمد النبي
٢ وعلى *امير المؤمنين* علي
٣ *الوصي التقي الزكي والحسن*
٤ *والحسين وفاطمة* وكتب
٥ عبد *الرحمن ابن* ؟ يعقوب

١٤ ـ ٤٨ غير منشور : الجدار الغربي لحجرة الهيكل المركزى تحت رقم ٤٢ في النقطة ٤٢ (الطول حوالي ٣٥ سم).

١ حضر *احمد* بن عسكر بن محمد
٢ .... *الحاجب*

١٥ ـ ٤٩ غير منشور : الجدار الغربي للحنية الجنوبية في النقطة ٤٣ (الطول ٦٠ سم).

١ يرحم *ربي* ؟ ....
٢ بن عيسى *تاب الله عليه وغفر*
٣ *له* ذنبه *ما*تقدم من ذنبه *وما (تأ)خر*؟
٤ .... *عليه* .... ؟
٥ *وينصره الله نصراً عزيزاً*

١٦ ـ ٥٠ غير منشور : حجرة الهيكل المركزى، الجدار الشرقي للحنية الجنوبية في النقطة ٤٤ (الطول ٥ سم).

١ يرحم ربي محمد بن *موسى*
٢ *الله ثقة احمد*
٣ بن مومن بن *عبد الله*

١٧ ـ ٥١ غير منشور : حجرة الهيكل المركزى، الجدار الشرقي للحنية الجنوبية في النقطة ٤٥ (الطول ٥٥ سم).

١ يرحم ربي *احمد* بن نصير
٢ وهو يشهد *ألّا (ا)له (ا)لّا (ا)لله*

١٨ ـ ٥٢ غير منشور : حجرة الهيكل المركزى في النقطة ٤٦.

ابو السرايا وابو نصر (غير مقروءتين) في سنة خمس وخمسين وخمسمائة

(٥٣) يقول سوفاجيه إن النصوص (٤٤، ٤٥، ٥٠) تؤكد قراءة الكتابة المرسومة على باب مدفن إلّهبل بتدمر (سجل الكتابات التدمرية، الجزء الرابع رقم ٢٧) **(والله ثقة محمد بن موسى بيد لهاب بن يحيى).**

١٩ ـ ٥٣ الجدار الشرقي لحجرة الهيكل المركزى بجانب رقم ٦٠ في النقطة ٤٧ (المقاييس ٦٠ × ١٠٠ سم). خط نسخي سيء الشكل.

١ *هان المزجاه (المزجى كذا) هوينة هويناً (كذا)*
٢ وقد فيه *المنصف؟*
٣ سكت *الهزار وصاح*
٤ في *الزلحف* ثم؟
٥ كتبه محمد بن
٦ جعفر *ابن*
٧ شيكاس *التدمري*[٥٤]

(ب) النصوص التذكارية

٢٠ ـ ٥٤ : راجع النص رقم ١ في هذا البحث.

٢١ ـ ٥٥ غير منشور : (متحف دمشق ع ـ ٣٦٤٣) (المقاييس ١٨٠ × ٨٥ سم). محراب من الجص كان في الزاوية الجنوبية الشرقية من الحنية الجنوبية في النقطة ٤٩ من الهيكل المركزى للمعبد.

ا ـ الشريط حول البلاطة كوفي مورق، الحروف متوسطة الحجم.

(٥٤) يبدى سوفاجيه عجزه عن قراءة السطر الاول ولكنه يعرف أنه بيت من الشعر الشعبي، وهو يرى أن محمد بن جعفر بن شيكاس التدمرى هو الذي كتب المرسوم الذي مررنا به من قبل، وهذا الأمر قد يكون صحيحا. وعلى كل حال فإننا نقرا النص كما يلي:

السطور ١ ـ ٤ هان وقل فيه المنصف
سكت الهزار وصاح فيه الزلحف ثمّ
٥ كتبه محمد ابن
٦ جعفر ابن
٧ شيكاس التدمرى



بسم الله الرحمن الرحيم. انما يعمر مساجد الله من أمن بالله واليوم الاخر واقام الصلوة واتى الزكوة ولم يخش الّا الله فعسى اولئك أن يكونوا من المهتدين، اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن أمن بالله واليوم الاخر وجاهد في سبيل الله لا يستوون عن الله والله لا يهدي القوم الظالمين.

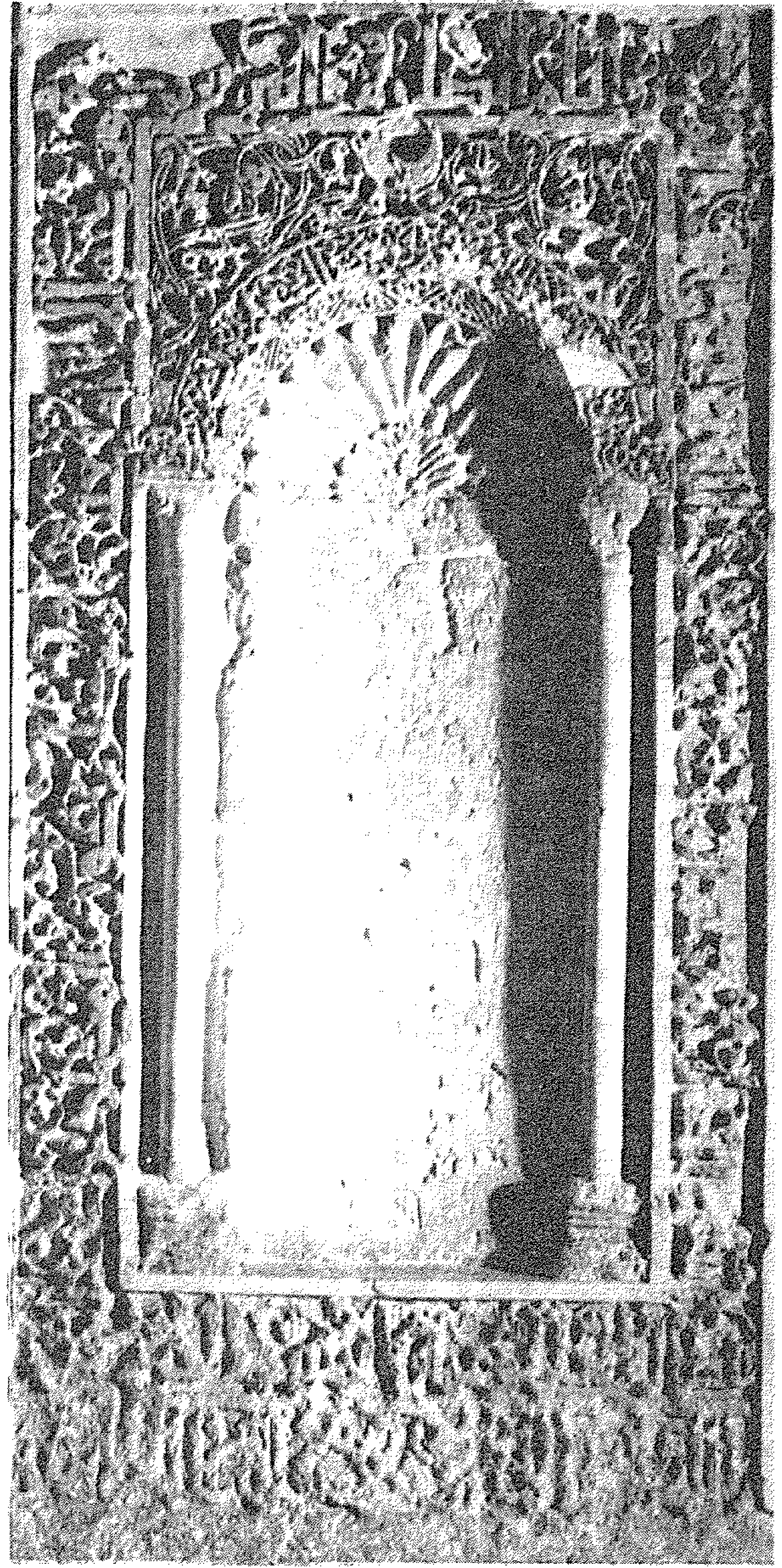
ب ـ حول صدفة المحراب ـ الحروف نفسها ولكنها أكثر بساطة وأصغر حجما.

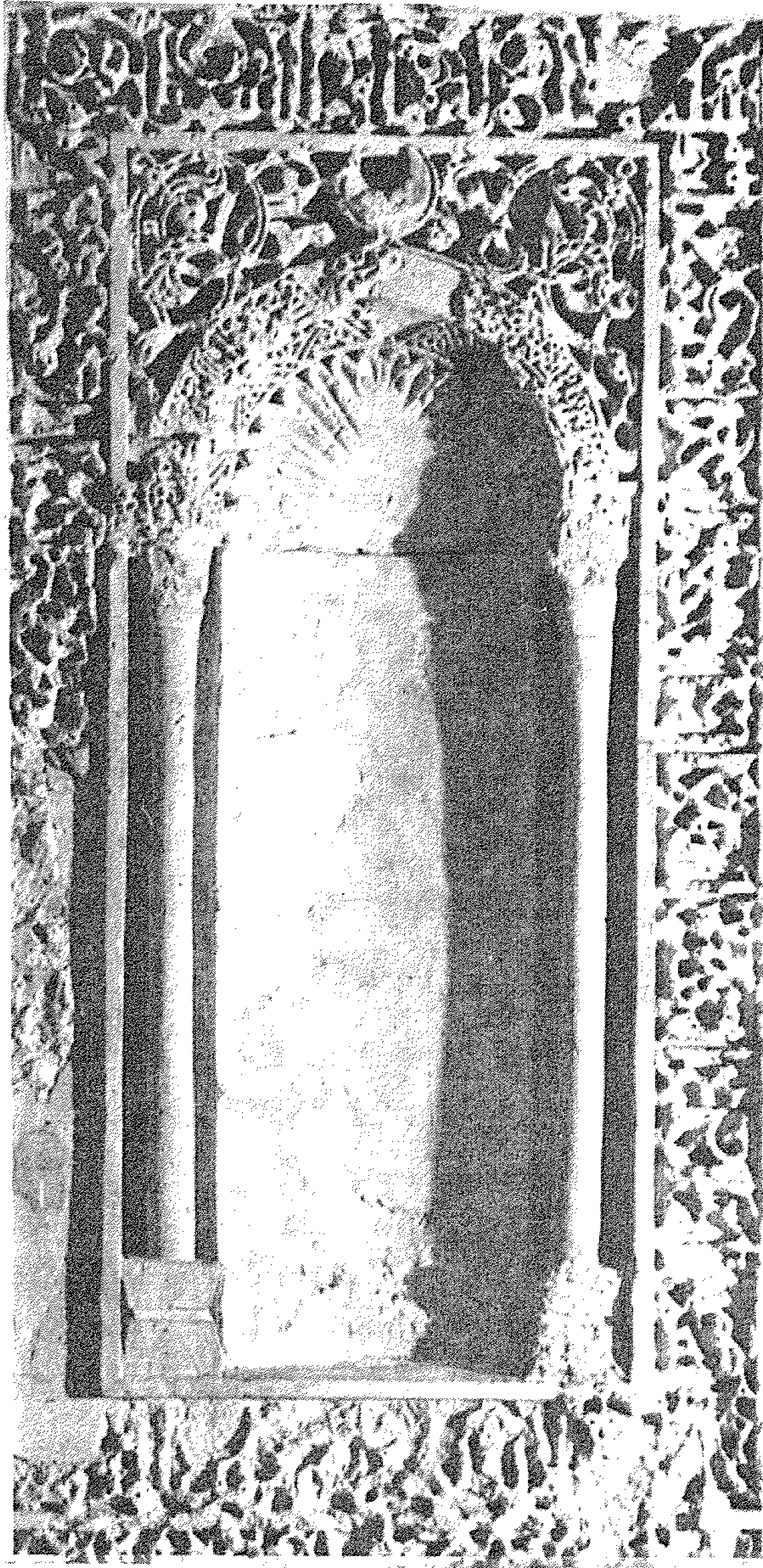
فأقيموا الصلوة واتوا الزكوه واعتصموا بالله هو موليكم فنعم المولى ونعم النصير.

ويعقب سوفاجيه بأن أسلوب الحروف وكذلك أسلوب المتشابكات التي تملأ زوايا المحراب، تجعله معاصراً للكتابة رقم ٥٤ وبتاريخ هذه الكتابة (٥٢٧ هـ / ١١٣٢ ـ ١١٣٣م) تم تحويل الهيكل المركزى إلى مسجد.

والحنية الأخرى (متحف دمشق ع ـ ٣٦٤٣). (المقاييس ١٨٦ × ٨٤ سم)، راجع الشكل رقم ٣. لم ينشره سوفاجيه، ولكن متحف دمشق جبّره ورممه وتتضح فيه آية الكرسي، والآية ٧٧ من سورة الحج.

استنساخ جان كانتينو بالورق الطابع، على الواجهة الجنوبية من البرج المسمى «برج بناغُش» النقطة ٥١ نسخي ايوبي.





الشكل رقم ٣ :

المحراب الأول (ع ـ ٣٦٤٢) **المحراب الثاني (ع ـ ٣٦٤٣)**

١ *بسم الله الرحمن الرحيم*
٢ *[أمر] بعمارة هذا البرج المبارك من ماله المولى*
٣ *[الأ]مير الاجلّ السيد الاوحد الاصفهسالار الكبير*
....

يعتقد سوفاجيه أن هذا النص كان في الأصل نسخة طبق الأصل عن النص رقم ٥٦ (رقم ٢ في بحثنا هذا).

٢٤ ـ ٥٧ : نشره هوار في مقاله المسمى «كتابات عربية من تدمر» في **مجلة الدراسات الاسلامية**، ١٩٢٩م، وهو يحمل رقم ٢ في مقاله المذكور.(٥٥) والنص وجد على العضادة الجانبية الجنوبية لبوابة المعبد في النقطة ٥٢.

(٥٥) Cl. Huart, Inscriptions arabes de Palmyre, dans *Revue des Etudes Islamiques*, 1929, No 2.

١ *بسم الله الرحمن الرحيم*
٢ *عمل هذا المسجد المبارك في ايام الامير الاجلّ السيد*
٣ *الاوحد الاسفهسلار الكبير ناصر الدين صلاح الاسلام والمسلمين*
٤ *أمير الجيوش والمجاهدين أبى عبد الله محمد بن شيركوه سيف امير المو[منين]*
٥ *[خلّـ]ـد الله ملكه الحاجب الاجلّ السيد ناصح الدولة ثقة الملك*
٦ *[كلمتين أو ثلاث] في ربيع الاوّل سنة ست وسبعين وخمس مائة عظّم الله*
٧ *[كلمتين أو ثلاث غير مقروءة]*(٥٦)

٢٥ ـ ٥٧ مكرر : الزاوية الجنوبية الغربية من معبد «بعل» في مخزن الحبوب ببيت آل حديد نسخة الاستاذ ماسينيون (مجلة الدراسات الاسلامية، ١٩٢٩م، ص ٢٣٧، رقم ٢).(٥٧)

١ *بسم الله الرحمن الرحيم*
٢ *انشأ (؟) هذا المسجد المبارك في ايام*
٣ *الامير الاجل ناصر الدين صلاح اللاسلام والمسلمين*
٤ .... *أبى عبد الله محمد بن شيركوه سيف امير المؤمنين*
٥ *الحاجب الاجلّ ناصح الدولة ثقة الملك .....*
٦ .... *ربيع الاوّل سنة ستّ وسبعين وخمسمائة طـ ... الله..*

ويرى سوفاجيه أن هذا النص نسخه عن رقم ٥٧(٥٨)

٢٦ ـ ٥٨ : راجع رقم ٣ في بحثنا هذا.

(٥٦) نقترح في السطر الاخير اجره (أو ثوابه) آمين.
(٥٧) ولم يعثر على هذا النص بعد ذلك.
(٥٨) وطالما أنهما متماثلان كان بإمكان سوفاجيه او يرممها اكثر مما فعل (المعرّب).

٢٧ ـ ٥٩ : هوار، **كتابات عربية من تدمر** المذكور سابقا رقم ٣ (السطور من ١ الى ٤) ورقم ٤ (السطور من ٥ ـ ١١) كان هذا النص بالأصل في مسجد الهيكل المركزى في النقطة ٥٤ والآن في مستودع الآثار(٥٩) (رقم ٢٣٢ A و ١٣ A) والسطور الثلاثة الأخيرة المنقوشة عموديا إلى يمين النص غير منشورة سابقا.

١ *أمر بعمارة هذا المكان*
٢ *المبارك الامير هبة بن الامير*
٣ *عيسى أيّده الله ووفّقه وغفر له*
٤ *ولوالديه ولجميع المسلمين*
٥ *عمل المعلّم*
٦ *عبد الكريم*
٧ *بن سالم بن عبد الكريم*
٨ *في شهور سنة سبع مائة*
٩ *كتبه احمد بن يحيى الصيقل*
١٠ *رحم الله من ترحم عليهما*
١١ *وجميع المسلمين*
١٢ *ورحم الله من ترحم*
١٣ *على سالم ابو حـ...*
١٤ *مكان ؟ رحا فنه*

يقول سوفاجيه معلقا على النص إنه يتعلق بترميمٍ لا بتأسيس (راجع رقم ٢٢ ـ ٥٥) وإن هبة في السطر الثاني كما ذكر هوار (في مقاله المذكور سابقا رقم ٢٤٢) هو اختصار لاسم هبة الله. ولعل هذا الأمير هو أحد مشايخ عشيرة الفضل (جان كانتينو، **لهجة تدمر العربية**، الجزء الاول، ص ١٠(٦٠) ويرفض تعليل هوار لكلمة صيقل التي اعتبر معناها **(الصقّال)** ويقدر سوفاجيه أنه اسم علم بدوى ويستشهد ببحر سيقل.(٦١) ثم يضيف إنه لا يعرف ما

(٥٩) كان متحف تدمر انئذ يسمى مستودع الآثار (المعرّب).
(٦٠) J. Cantineaue *Le dialecte arabe de Palmyre*, I, p. 10
(٦١) قرب خان أبو الشامات على طريق دمشق ـ بغداد (المعرّب).

دور الشخص المذكور في السطور ١٣ و ١٤.

٢٨ ـ ٦٠ : راجع رقم ٤ في بحثنا.

٢٩ ـ ٦١ غير منشور:[٦٢] نص وارد من أحد المنازل التي كانت تُشغل صحن المعبد وهو الآن في مستودع الآثار (المتحف) كل نصف سطر في نطاق صغير (المقاييس ٣٧ × ٢٥ سم)؛ الخط نسخي غير مهذب وحروفه صغيرة.

١ هذه *الدار أضأت بهجةً وتجلّتْ ظرفاً للناظرين*
٢ *كُتب السعد على أبوابها أدْخُلوها بِسَلامٍ أمِنِينَ*

يقول سوفاجيه إن هذه الكتابة مألوفة على واجهات المنازل ولا يمكن أن تكون أقدم من القرن التاسع عشر.

٣٠ ـ ٦٣ غير منشور : كتابة عربية بثلاثة سطور على شريطين كانت سابقا على باب أحد المصليات أمام المسجد والآن عند أحد أهالي تدمر (المقاييس ٣٠ × ٦٠ سم).

١ *انشأ هذا المكان المبارك الحاجّ*
٢ *عليّ ابن المرحوم* زيتون *غفر الله له و*
٣ *لوالديه سنة* ١٠٨٢

يقول سوفاجيه تعليقا أن النص يؤكد إلى حد ما الرواية التي تورد أن بني زيتون قد سيطروا على تدمر في القرن السابع عشر والثامن عشر قبل بني عروق.

٣١ ـ ٦٤ غير منشور : كتابة كانت من قبل فوق باب المسجد في النقطة ٥٩ وهي الآن في مستودع الآثار (المتحف) تحمل الرقم ١٣ A ، وهي مؤلفة من خمسة سطور (المقاييس ٣٤ × ٤٥ سم).

١ بسم *الله الرحمن الرحيم*
٢ *ذا جامع قد شكى (كذا) الخراب للتعمير افاد ان*
٣ خورشيد *اغا المدير* ....
٤ *فيا لهامن نعمت (كذا) نال بها الرضا من رب بما قد سطرت تسطيراً*
٥ سنة ١٣٠١ هجرية (؟)

قرأ النص المرحوم الأمير جعفر الحسني مدير متحف دمشق الوطني آنئذ. وذكر أن تاريخ ١٣٠١هـ يبدو مؤكدا بسبب إيراد ذكر المديرية. لأن مديرية تدمر لم تحدث إلا خلال القرن التاسع عشر.

---

(٦٢) الرقم ٦٢ هو خربشة بعده حروف لا علاقة لها بالعربية أو العبرية ولعلها تدمرية (المعرّب). لم يستطع كانتينو أن يتبيّن في هذا النص إلّا كلمتين هما (الكاهن) في السطر الأول و (بن) في السطر الثاني؛ ارجع الى النص الفرنسي، ص ٧٠ (رئاسة تحرير المجلة).

العصور، المجلد الرابع، الجزء الأول، ١٣١ - ١٤٤ (١٩٨٩م).

بعض مصادر تاريخ المغرب في عصر الدولة المرابطية

للدكتورة **صباح إبراهيم الشيخلي**

ملخص البحث : **إن قضية إعادة كتابة تاريخ الأمة - الذي يشغل أذهان معظم مؤرخينا اليوم - لابد ان يبدأ بدراسة دقيقة لمنهجية كتابة التاريخ في تراثنا العربي الإسلامي. ومن هذا المنطلق ياتي التعريف بالمنهج التاريخي في المغرب العربي خلال عصر الدولة المرابطية، تلك الدولة التي قامت بدور مهم في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية.**

يواجه دراسة تاريخ المرابطين عقبات كثيرة، منها قلة المادة التاريخية التي وصلتنا في أيام المرابطين. فمعظم المصادر المعاصرة التي دونت آنذاك قد فقدت أو أتلفت من قبل أعدائهم، لكن هذا لا يعني استحالة تدوين تاريخ المرابطين، خصوصاً إذا اعتمد الباحث على المصادر الأخرى غير التاريخية للإفادة منها في هذا الجانب.

من المعروف عن المرابطين اهتمامهم الشديد بالعلم وأهله، وازدهار الحركة الفكرية على أيامهم في بلاد المغرب والذي ادى بدوره الى تعدد أنواع المؤلفات المغربية. وهذا وحده يعني تقدم الباحث في هذا الطريق. فالمصادر التي وصلتنا في ذلك العدد يمكن حصرها بالمصادر التاريخية وكتب التراجم والسير والكتب الفقهية والرسائل والوثائق المرابطية وأخيراً كتب الأدب.

اعتمد كثير من تلك المصادر على استعراض المعلومات، وترتيبها ترتيباً حوليا، او حسب الشخصيات الرئيسة على أيام المرابطين، بيد أن دراسة هذه المصادر وتحليلها تحليلا دقيقاً، سيقود إلى نتائج مهمة.

إن تلك المصادر، و إن تنوعت اشكالها، لكن بالإمكان الحصول منها على مزيد من المعلومات التاريخية والاقتصادية والاجتماعية، التي يمكن العثور عليها في ثنايا هذه المصادر.

المرابطون وحركة التدوين التأريخي

في البدء لابد لي من دعوة مؤرخينا إلى إعادة كتابة تاريخ المغرب العربي الوسيط، بوصفه جزءا من دعوتنا إلى إعادة كتابة تأريخ الأمة. والسبب في هذه الدعوة واضح وبسيط، وهو أن ما نجده اليوم من كتب حول تأريخنا في المغرب العربي يمكن تبويبه إلى ثلاث مجاميع، الأولى ما كتبه مؤرخونا القدامى من مؤلفات مليئة بالأحداث التي تحتاج إلى التصنيف بل وإلى التفسير والنقد. أما المجموعة الثانية فهي ما ألفه الكتَّاب المحدثون من كتب تاهت في نظريات مبهمة سواء في مناهجها أو في تحليلاتها. أما ما كتبه الأجانب، وهو المجموعة الثالثة، فإنه يزجر بأحكام سلبية وآراء خاطئة حول تاريخنا في المغرب العربي، وهو غير مرتبط ارتباطا عضويا بواقع التأريخ العربي.

والملاحظة الجديرة بالاعتبار هي أن قضية تجديد كتابة تأريخ المغرب العربي الوسيط يتطلب عملا جماعيا يتعاون فيه الباحثون من مختلف الاختصاصات، يأخذون مادتهم في التآليف العربية التراثية متبعين منهجا متجددا، وهذا لا يتحقق إلا بشروط كثيرة وفي أمد طويل. أما عن هذه الشروط فيمكن إجمالها بما يلي: التعامل مع أنواع مختلفة من الوثائق، بل البحث والتنقيب عن وثائق جديدة أولا، ثم الاهتمام بكل الأحداث لا بنوع معين ثانيا، وانتقاد الأحداث بذهنية متفتحة ثالثا، وأخيرا إعادة رواية الوقائع وفق مباديء الأمة وأهدافها ككل.

وأخيرا لابد لنا من القول أن قضية تجديد دراسة التأريخ الذي يشغل أذهاننا اليوم والذي يمكن اعتباره مشروعاً موازيا في أهميته لمشروعات التنمية والتقدم في مجالات الحياة المختلفة، يجب أن يبدأ بتجديد المنهج الذي نكتب به تأريخنا. ولابد ـ من وجهة نظرنا ـ أن يسبق ذلك دراسة لمنهجية كتابة التأريخ في تراثنا العربي الإسلامي، متخذين من هذه الدراسة اللبنة الأولى في إعادة كتابة تأريخ الأمة العربية.

ومن هذا المنطلق نحاول في الصفحات التالية أن ندرس المنهج التأريخى في المغرب العربي الوسيط في فترة محددة من تأريخها، كمساهمة بسيطة منا في إعادة كتابة تأريخنا المجيد.

أما الفترة التي ننوي دراستها من تأريخنا العربي الإسلامي في المغرب، فهي عصر الدولة المرابطية (٤٦٢ ـ ٥٤١ هـ / ١٠٧٠ ـ ١١٤٧م) ذلك العصر الذي كان فيه للدولة المرابطية دوراً رائعا، حيث خطت الخطوات الأولى على طريق وحدة المغرب والأندلس. فلقد نجح المرابطون، وكما هو معروف، في توحيد المغربين الأقصى والأوسط (الجزء الغربي من المغرب الأوسط) والأندلس تحت سيطرتهم، وقاد حكامهم معركة الجهاد في الأندلس، وجندوا كل الطاقات لصد العدوان الأسباني، حتي روت دماء أهل المغرب بطاح الأندلس وسجل التأريخ أسماء أبطال المرابطين وأصبح اسم يوسف بن تاشفين يقترن باسم صلاح الدين وغيره من أبطال المعارك الصليبية، وذلك في مناصرة ملوك الطوائف في الأندلس، وتلبية نداءاتهم، في مدافعة النصارى، وكسر شوكة ملوك قشتالة وليون وقطالونه وأرغون.

ولكن هذه الدولة، وعلى الرغم من الدور الرائع الذي لعبته في تأريخ المغرب العربي، فإنها لم تلق من المؤرخين المحدثين اهتماما يستحق الذكر، بحيث يكشف النقاب عن ما لهذه الدولة من دور مهم في تأريخ الحضارة العربية وذلك على ضوء ما تركته من آثار تستحق العناية. وقد يكون هناك بعض العذر للمؤرخين المحدثين في إعراضهم عن الإفاضة في تدوين تأريخ المرابطين، والتوسع في توضيح الدور الذي قاموا به، وذلك بسبب قلة المادة التأريخية التي يمكن الاعتماد عليها في مثل هذه الدراسات، فقد ضاعت مصادر معاصرة في غاية الأهمية مثلا: كتاب «الأنوار الجلية في أخبار الدولة المرابطية»، لابن الصيرفي، وكتاب «التأريخ» للقاضي عياض.

والواقع أن بعض المؤرخين، الذين كتبوا بعد قرون من زوال الدولة المرابطية، أمثال ابن عذارى في كتابه «البيان» وابن أبي زرع في كتابه «روض القرطاس»، ومؤلف مغربي مجهول في كتابه «مفاخر البربر» وعبد الواحد المراكشي في كتابه «المعجب» وابن خلدون في كتابه «العبر»، قد عثروا على بعض الكتب المعاصرة للمرابطين، سواء في مجال التأريخ أو الأحكام والنوازل أو الأدب فأفادوا منها وشكلت مادة تأريخية لا بأس بها في تدوين تأريخ المرابطين، مما يمكن أن تكون نقطة الانطلاق في التعرف على طبيعة الكتابات التأريخية على أيام المرابطين ومناهجها.

ولكن الحقيقة التي يجب أن تظل ماثلة في الأذهان هي أن أعداء المرابطين قد شوهوا تأريخهم، ورموهم بكل نقيصة، وقد انساق وراء هذا الاتجاه بعض الباحثين المحدثين الذي اعتمدوا على بعض الكتب المدونة في زمن الموحدين، مثل كتب البيزق، وابن تومرت والمراكشي وغيرهم ممن طمسوا كل ما يشرفهم، فأصدروا أحكامهم الجائرة على هذا الأساس ورسموا صورة قاتمة للحياة الفكرية في عهدهم.

على أن المتتبع لتأريخ المرابطين الذي أمتد قرابة قرن من الزمن، يجد اهتمامهم الشديد بالعلم وأهله، مما كان له أبلغ الأثر في ازدهار الحركة الفكرية في المغرب. فهذا علي بن يوسف بن تاشفين، الذي شد أزر العلماء بكل السبل، واستقدمهم إلى مراكش حتى اجتمع اليه منهم كما يقول المراكشي ـ مالم يجتمع في عصر من الأعصار.(١)

ولم تكن دعاية العلماء والأدباء والكتاب والفقهاء مقتصرة على علي بن يوسف، بل شمل الأمر كذلك كل الأمراء المرابطين الآخرين، فإذا بنا أمام دولة تحمل مشعل حضارة زاهرة في ربوع المغرب والأندلس في ذلك الوقت، وفي مختلف مجالات المعرفة الأخرى.

ومع هذه الصورة التي رسمناها للحياة الفكرية في المغرب في عهد المرابطين، إلا أن الاتجاه الفكري الملاحظ والسائد آنذاك هو الاتجاه الممثل للمذهب المالكي، الذي برز من خلال تشجيع الدراسات الفقهية وكتب التراجم والسير.

يقول المراكشي في ذلك: «ولم يكن يقرب من أمير المسلمين علي بن يوسف ـ ويحظى عنده إلّا من عَلَمَ عِلْم الفروع، أعني فروع مذهب مالك، فنفقت من ذلك الزمان كتب المذهب وعمل بمقتضاها ونبذ سواها.»(٢)

ومع أنه لا غضاضة في أن تتخذ الدولة مذهب فكريا معينا، خصوصا وأن هذا الأمر كثيرا ما كان ظاهرة ملحوظة، في غير ما دولة من دول الشرق والغرب، ولكن هذا لا يعني أن اضطهادا «فكريا» كان ينال غير الفقهاء المالكية، أو أن الأمر يقضي على أصحاب الفلسفة والفكر دونما سواهم.

ومهما يكن من شيء، فإن رعاية المرابطين للمذهب المالكي لم تقض على الحياة الفكرية في المغرب، ولعل مما يدل على ذلك ازدهار حركة التأليف ونشاطها في مجالات المعرفة المختلفة، حيث نجد أن كبار الكتاب والمؤرخين والقضاة والفقهاء قد برزوا على أيام المرابطين.

ولكن إذا كانت الكتابات التأريخية في عصر المرابطين قد ضاعت أو تلفت، فإن هذا لا يعني أننا قد فقدنا الأمل في إمكانية تدوين تأريخهم، ومعرفة المنحى العام لهذا التأريخ. ذلك لأن هناك مصادر مختلفة، إلى جانب المصادر التأريخية، يمكن الاستفادة منها في إبراز الوقائع وتصورها، ومعرفة طبيعة المدرسة التأريخية التي اعتمدت عليها، وهذا ما سنحاول تسليط الضوء عليه في هذه الدراسة.

المؤلفات المغربية المرابطية ومنهجها التأريخي

تمتاز المؤلفات المغربية في عهد المرابطين بتعدد أنواعها. وهذا يعني تقدم المنهج التأريخي في أيامهم. فالمصادر التي وصلت الينا والتي تعود لذلك العهد يمكن تصنيفها إلى كتب التأريخ وكتب التراجم والسير، ثم الكتب الفقهية، والرسائل والوثائق المرابطية وأخيراً كتب الأدب.

وسنحاول في هذا البحث دراسة بعض هذه المؤلفات للتعرف منها على طبيعة المدرسة التأريخية المرابطية في المغرب ومناهجها.

(١) عبدالواحد المراكشي، **المعجب في تاريخ اخبار المغرب**، طبعه وحجمه وغلق حواشيه محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ط ١ (القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٤٩م)، ص ١٦٨، ١٧٢.

(٢) المراكشي، جـ ١ ، ص ١٦١.

١ ـ كتب التاريخ

تهتم كتابات المؤرخين المرابطين التي ننوي التعرف عليها وعلى منهجها، بتأريخ الدولة المرابطية ككل، وقد كتبها أعلام بارزون أرَّخوا للأسرة المرابطية بشكل مفصل.

يتصدر هذه المجموعة أبو بكر يحيى بن محمد بن يوسف الأنصاري المعروف بابن الصيرفي المتوفي عام ٥٥٧ هـ / ١١٧٤م، وهو صاحب كتاب «الأنوار الجلية في أخبار الدولة المرابطية». الذي كان كاتبا للأمير المرابطي تاشفين بن علي بن يوسف، حيث يصفه لسان الدين بن الخطيب بـ «الكاتب المؤرخ»[٣]، ويقصد كاتب الأمير تاشفين ومؤرخ الدولة المرابطية. وفضلاً عن اهتمام هذا العالم المؤرخ بالتأريخ فقد كان مهتماً بالحديث واللغة والأدب، فكان كاتبا «مجيدا» أيضا. أما كتابه «الأنوار الجلية» والذي يسمى أيضا بـ «تأريخ ابن الصيرفي الصغير»[٤]، فإنه يعد الآن مفقوداً. غير أنه من حسن الحظ، بقيت منه شذرات تناقلتها المؤلفات بعده، من ذلك ما يذكره عنه مؤلف كتاب «مفاخر البربر»، ويضعه ابن عذارى بين مصادر كتابه «البيان المغرب».

بينما يستمد منه ابن الخطيب في كتابه «الإحاطة»، وبعده مؤلف «الحلل الموشية»، ثم أبو عبد الله محمد بن العباس الشطيبي في كتابه «الحجان في مختصر أخبار الزمان.»[٥]

وسنحاول دراسة جميع ما تبقى لنا من نصوص «الأنوار الجلية» لنتعرف منها على النهج التأريخي لمؤرخ الدولة المرابطية الأول ابن الصيرفي ولاسيما أن هذا الكتاب يعد من أشمل ما كتب عن المرابطين وأهمها باعتراف صاحب كتاب «مفاخر البربر»، الذي يقول عنه: «ومن أراد الوقوف على أخبارهم وسيرهم (أي المرابطين) فليطالع كتاب ابن الصيرفي الذي ألفّه في دولتهم وسماه «الأنوار الجلية في أخبار الدولة المرابطية»، وهو كتاب ممتع مفيد[٦].

ومن مطالعتنا للنصوص المتبقية من كتاب ابن الصيرفي «الأنوار الجلية»، نرى بأن هذه النصوص قد سدت نقصا واضحا في معرفتنا عن التأريخ المرابطي، وغطّت معظم جوانبه من جهة وأنها لتقوم خير دليل على طبيعة الكتابة التأريخية التي انتهجها هذا المؤلف من جهة أخرى. فهو يتكلم عن نسب المرابطين وأصولهم الصنهاجية[٧]، وعن نظام الحكم المرابطي، السلطة والظروف التي تحيط بذلك. فالأمير المرابطي يسمى أحد الأبناء ولياً للعهد ويستشير بعد ذلك رؤساء القبائل والعلماء والفقهاء، وبعد إقرارهم للأمر يطلب من كتبته إنشاء البيعة وإرسالها إلى عماله وقضاته في أنحاء المغرب والاندلس. وقد جرت العادة أن يجتمع الأمراء والأعيان في كل ناحية من نواحي الدولة المرابطة لمناقشة هذا الأمر وإرسال الرد بعد ذلك.[٨]

ويتكلم ابن الصيرفي كثيراً عن النشاط العسكرى للمرابطين من أجل إنقاذ الأندلس من محاولة الاسترداد الصليبي بعد استغاثة الأندلسيين بهم.[٩]

---

(٣) لسان الدين الخطيب، **الإحاطة في اخبار غرناطة**، تحقيق محمد عبد الله عنان (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٤م)، جـ ١، ص ٤٥٠.

(٤) الخطيب، جـ ١، ص ١٦٣.

(٥) لا يزال هذا الكتاب مخطوطا في الخزانة العامة في الرباط برقم ك ٢٣٢٦.

(٦) مؤلف مجهول، **مفاخر البربر**، تحقيق ليفي بروفنسال (الرباط، ١٩٣٤م)، ص ٥٩.

(٧) ابن عذارى المراكشي. **البيان المغرب في اخبار الاندلس والمغرب**، تحقيق إحسان عباس، ط ٢ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠م)، جـ ٤، ص ٦٠.

(٨) ابن عذارى، جـ ٤، ص ٧٨، ٩٦.

(٩) ابن عذارى، جـ ٤، ص ص ٤١ ـ ٤٢، ٩٠ ـ ٩١؛ مؤلف مجهول، **الحلل الموشية في الأخبار المراكشية**، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامه (الدار البيضاء، ١٩٧٩م)، ص ص ٩٣ ـ ٩٧؛ الخطيب، جـ ١، ص ص ١١٠ ـ ١١٤، لسان الدين بن الخطيب، **«تاريخ المغرب العربي في العصر الوسيط، وهو جزء من كتاب اعمال الاعلام**، تحقيق احمد مختار العبادي والاستاذ محمد ابراهيم كتاني (الدار البيضاء، ١٩٦٤م)، ص ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

ومن الملاحظ أن ابن الصيرفي وهو يسرد لنا أخبار الوقائع الحربية للمرابطين، فإنه لا ينسى أن يتكلم عن الخطط العسكرية المرابطية، وتكوين الجيش المرابطي وصفوفه.(١٠) كما أنه لا ينسى أن يشير إلى أحوال الأندلس قبل دخول المرابطين وانغماس ملوك الطوائف في اللهو والملذّات والمناحرات فيما بينهم والتي كانت سبباً فيما وصل إليه الأندلس من فوضى واضطراب، كاد أن يعرِّض الحكم العربي للضياع.(١١)

إن معلومات ابن الصيرفي عن جهاد المرابطين في الأندلس شيقة ودقيقة ولاسيما أنه كان يعاصر أحداث هذا الجهاد ومن المساهمين فيه.

تحتوي نصوص ابن الصيرفي الباقية في كتابه «الأنوار الجلية» على معلومات تشمل معظم جوانب الحياة في العصر المرابطي الذي أرخ له. فهووإن كان يبدو على غرار مؤرخينا في العصر الوسيط، الذي يسهبون بالحديث عن ملوك وأمراء المرابطين وأخبارهم السياسية والحربية، لكن عذره في ذلك أن العهد الذي كتب عنه كان عهدا مليئا بحوات حركة الجهاد التي تبناها ملوك المرابطين. ومع ذلك فهو يورد معلومات عن الحركة الفكرية أيام المرابطين وبالذات عن فقهاء وعلماء عصرهم، ويصف مدى علمهم وتفننهم.(١٢) كما يشير إلى نتاجاتهم الفكرية الضخمة، وهذا ما نجده في إشارته الباقية عن ابن رشد، فهو يسجل تأريخ وفاته بدقة مشيرا إلى مؤلفه «شرح المستخرج»، وأنه «تأليف لم يسبق أحد من العلماء إلى مثله ينيف على المائة جزءًا.(١٣) كما يسجل ابن الصيرفي بعض أحداث المجتمع كموت شخص مهم مثلًا أو الصراع بين بعض الشخصيات الكبيرة الأندلسية أيام المرابطين، أو الأسر والبيوتات العربية التي نزلت الأندلس واستقرت فيه. إن هذا التنوع في المعلومات التي دونها ابن الصيرفي في «تأريخه»، يتيح لنا القول بأهمية مؤلفه وقيمته التأريخية الكبيرة.

وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نتعرف على المصادر المدونة التي اعتمدها ابن الصيرفي في تسجيل تأريخ المرابطين، لكنه على ما يبدو كان يجمع أخبارهم بطريقة البحث والتقصي عنها، فهو يقول مثلا في معرض حديثه عن أصل حكام المرابطين: «لم أزل أطلب نسب لمتونة (قبيلة الأسرة المرابطية الحاكمة)، حتما لم أجد منه، إلا أن الجد الذي تفترق منه افخاذهم هو ترجوث»(١٤) ومع أن ابن الصيرفي لا يوضح لنا الميادين التي طرقها في بحثه عن نسب المرابطين، إلا أنه من المؤكد أنه استقاها إما عن الكتب الموجودة في زمنه وأهتمت بنسبهم، أو عن أشخاص معاصرين كانوا يعرفون النسب المرابطي ويحفظون أصوله. من ذلك ماذكره لنا ابن الصيرفي نفسه، حيث أشار إلى اعتماده في تدوين معلوماته على لسان بعض الأشخاص المعاصرين له، والذين يصفهم بالصدق والمعرفة ومنهم ابي الفضل جعفر الفتي، حيث يقول عنه «حدثني أبو الفضل جعفر الفتى، وكان له صدق، وفي نفسه عزة وشهامة وكرم»(١٥)، ومع ذلك كله فيجب أن لا ننسى أن ابن الصيرفي نفسه كان معاصرا للمرابطين، ويعد شاهد عيان لأحداث دولتهم.

من استقرائنا للنصوص المتبقية من كتاب «الأنوار الجلية» لابن الصيرفي، نستطيع أن نتبين منهج ابن الصيرفي في كتابة التأريخ من جهة، ومنهج المدرسة التأريخية المرابطية من جهة أخرى.

لقد تبنى ابن الصيرفي في منهجه إعطاء تفاصيل

(١٠) ابن الخطيب، **اعمال الاعلام**، ص ٢٥٨؛ مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص ٩٧؛ ابن عذارى، جـ ٤، ص ٤٢.

(١١) ابن الخطيب، **الإحاطة**، جـ ١ ، ص ٤٤١.

(١٢) ابن الخطيب، **الإحاطة**، جـ ١، ص ١٤٧، ١٦٣.

(١٣) ابن عذارى، جـ ٤، ص ٧٤.

(١٤) ابن الخطيب، **الإحاطة** ، جـ ٤، ص ٦٠.

(١٥) ابن الخطيب، **الإحاطة**، جـ ١، ص ٤٤١.

الأحداث التأريخية، وذلك عندما تتوافر له مادة تفصيلية عن الحدث، واتبع في ذلك الطريقة الحولية في الكتابة، حيث رتب الأحداث حسب السنوات.[١٦]

لم يقتصر ابن الصيرفي في منهجه على السرد التأريخي، بل أنه استخدم طريقة التحليل للوصول إلى معرفة الأسباب ومسبباتها، فعلى سبيل المثال، حين يتحدث عن موقعة البكار (شمال قرطبة) التي خاضها تاشفين بن على المرابطي سنة ٥٢٨ هـ / ١١٣٣ م ضد الروم والتي دارت فيها الدائرة على المسلمين في البداية وكادت المصيبة تصيبهم لولا ثبات الحاكم المرابطي قائدهم وقوله: «لا اسلم وأسلم الأمة ولا أبرح أو تنجلي عما انجلت عليه هذه الكرة»، فثبت المقاتلون وزادهم هذا الموقف عزما على الصمود وتحدي المعتدي. فكانت النتيجة بعون الله النصر. وبين مؤرخنا رأيه في أسباب هذا النصر بقوله: «لولا قدر الله السابق بثبوت الأمير الأجل تاشفين لحلت الفضيحة والأزفة التي لها كاذبة».[١٧]

حاول ابن الصيرفي في منهجه أيضا أن يضع خلاصة صغيرة للحدث الذي يرده مبينا قيمة ما أنجزه. من ذلك خاتمته لتفاصيل تحرك علي بن يوسف بن تاشفين من مراكش إلى الأندلس، وانتصارات المسلمين الأولى في الأندلس سنة ٥٠١هـ / ١١٠٧م حيث جاء فيها: «وكان ذلك (الانتصار) دليل اليمن والبركة بولاية علي بن يوسف في أول دولته وكانت الواقعة على الروم»[١٨]، فهو بهذا يعتبر العمليات العسكرية التي قادها الحاكم المرابطي علي بن يوسف في أول سنة من حكمه وانتصاراته بداية جديدة وإشارة خير لجهودات المرابطين المقبلة في الأندلس.

لم يكتف ابن الصيرفي على ما يبدو في اتباع طريقة تحليل الوقائع وبيان رأيه في أسبابها ونتائجها، بل أنه استخدم أسلوب النقد في الكتابة التأريخية أيضا. ففي حوادث سنة ٥٢٩هـ / ١١٣٤م، يسجل لنا ابن الصيرفي مقتل قاضي قرطبة أحمد بن خلف التجيبي وهو يصلي في المسجد الجامع حيث ضربه رجل بخنجره وماج المصلون على أثر ذلك، وحمل القاضي في نعش فقضى عند العصر، والتطخت قرطبة بما لم يشتمل عليه ديوان، ولا بدر في زمان، من اغتيال قاضي عدل فقيه خير جامع لأعمال البر، قتل مظلوماً ساجدا في صلاة الجمعة، وقد تقدم ماكان من تحذير الوالي خشية على ابن رشد، وكان الأمر الذي أصيب هذا به.[١٩] إن ابن الصيرفي في تعليقه هذا على مقتل قاضي قرطبة، إنما ينتقد ويعيب أهل هذه المدينة التي قتل فيها قاضي عادل ظلما وهو يصلي، كما أنه ينتقد بصراحة والى المدينة لعدم أخذه الحيطة والحذر، وكان عليه ـ على حد قول ابن الصيرفي ـ أن يحافظ على أرواح الناس الأبرياء.

كان ابن الصيرفي في منهجه التأريخي كغيره من مؤلفي العصر الوسيط قد التزم في معظم الأحيان جانب الحكام الذين كتب لهم أن استعراضا سريعا لنصوص ابن الصيرفي التي بين أيدينا تظهر لنا مدى حب هذا المؤلف وأخلاصه للبيت المرابطي الذي أرخ له، فهو يحاول أن يصف الحكام المرابطين وينعتهم بكل الصفات الحسنة، من شجاعة وبطولة وحب للناس وحسن سياسة وعدل وجهاد ضد العدو.[٢٠]

ألزم ابن الصيرفي نفسه وهو يكتب التأريخ بعدم الإطالة بل أنه مال إلى الاختصار، فعند حديثه عن خصائص سياسة الحاكم المرابطي تاشفين بن علي في الحرب والسلم يقول: «ولولا الاختصار الذي

(١٦) ابن عذاري، جـ ٤، ص ص ٤١ ـ ٤٢، ٧٨، ٩١، ٩٣، ٩٦، ابن الخطيب، **اعمال الاعلام**، ص ٢٥٧؛ ابن الخطيب، **الإحاطة**، جـ ١، ص ص ١١٠، ١١٢ ـ ١١٣، ١٦٣.

(١٧) ابن عذاري، جـ ٤، ص ص ٩٠ ـ ٩١؛ ابن الخطيب، **اعمال الاعلام**، ص ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(١٨) ابن عذاري، جـ ٤ ، ص ٥٠.

(١٩) ابن عذاري، جـ ٤ ، ص ٩٣.

(٢٠) ابن الخطيب، **الإحاطة**، جـ ١، ص ص ٤٤٨ ـ ٤٥٠.

اشتـرطنـاه لوردنا من تسنى خلاله ما يضيق عنه الرحب، ولا تسعه الكتب.»[٢١]

أما الأسلوب الذي اتبعه ابن الصيرفي في كتابه «الأنـوار الجلية»، فهو أسلوب ممتع يتميز بعبارات موجـزة تمكن القـاريء من الوصول إلى مغازي ما يريده بسهولة، دون أن يلجأ إلى التكرار.

ومن نافلة القول، فإن ابن الصيرفي يعد صاحب منهجية دقيقة في تدوين «تأريخه» مستخدما أسلوب التحليل والنقد للأحداث.

٢ ـ كتب التراجم والسير

يعد ما كتب في تأريخ الرجال والسير رافدا آخر من روافد المدرسة التأريخية المغربية على أيام المرابطين. وسوف ننتقي أحد هذه الكتب للتعرف من خلالها على القيمة والمنهج التأريخي الذي اتبعته. والكتاب هو «تـرتيب المـدارك وتقـريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك» للقاضي عياض بن موسى اليحصبى السبتي.

قامت شهرة القاضي عياض على الصفة العلمية الموسوعية التي تميز بها، بحيث إذا عدّ الفقهاء كان في مقدمتهم، وإذا ذُكِر المحدثون وعلماء الرجال كان على رأسهم، وإذا نُسِب إلى المؤرخين كان في الذروة منـهـم، وإذا سُطِر اسمـه بين القضـاة كان من سرواتهم، والحكم نفسه يقال عنه في مجالات الكتابة وميادين الشعر ومحافل الخطابة.[٢٢]

والقـاضي عيـاض هو : عيـاض بن عمرون بن عيـاض بن محمد بن عبد الله بن موسى بن عياض اليحصبي.[٢٣] كانت ولادته في مدينة سبتة عام ٤٧٦ هـ / ١٠٨٣م، وهي السنـة التي انتهى فيها حكم البـرغـواطيـين في سبتـة وطنجة على يد يوسف بن تاشفـين. وقد فتح عياض عينيه على عهد المرابطين فعاصرهم في أوج قوتهم وانحسار نفوذهم، شهدهم طفـلا وهم يعبـرون بجيوشهم إلى الأندلس لحماية أمصـار العـرب المسلمين وحصونهم فيها وشهدهم رجـلًا بالغاً وهم يوهنون وينتهون على أيدي الدولة الموحدية. لذلك ليس من المستغرب أن يحتفظ القاضي عيـاض بذكـريات كثيرة عن المرابطين وأخبارهم في مؤلفاته العديدة.

ترجع ذكريات القاضي عياض الكثيرة عن الدولة المرابطية إلى اتصاله الوثيق بحكامها وأمرائها. وقد حظي عياض بتقدير دولة المرابطين، تلك الدولة التي اهتمت بالعلم والعلماء، كما أشرنا سابقا، وكانت على اتصال دائم بهم للمحافظة على البناء القوي الذي أوجـدته. وكان القاضي عياض من بين أولئك الذين اعتمدتهم هذه الدولة، فوقف موقف المدافع عنها، فلا نستغـرب في أن نجد الدولة المرابطية تقدر فيه هذا السلوك فتقلده وظائف سامية في الدولة كجعله قاضيا لسبتة حيناً ولغرناطة حيناً آخر.

ومادمنا في مجال الحديث عن شخصية عياض، فلنا أن نتعرف بعض الشيء على مدينته سبتة وتأثيرها في تكوينه الفكري. فقد فتح عياض عينيه على مدينة كانت تشع منها أنوار الفكر والمعرفة، وتحتضن من بيوتات النبل والأصالة ما هو شهير في تأريخ المغرب. وفضلا عن ذلك فقد منحها موقعها الجغرافي اهمية كبـيرة، اصبحت بفضله جسرا حضـاريـا وملتقى

(٢١) ابن الخطيب، **الإحاطة**، جـ١، ص ٤٤٨.

(٢٢) لقد خصصت مجلة «**المناهل**» المغربية مكاناً في عددها ١٩ لسنة ١٩٨٠م للقاضي عياض، الذي احتوى على جملة من المقالات القيِّمة حاول البـاحثـون من خلالهـا إبـراز القاضي عياض اديباً ولغوياً وصاحب منهج علمي في البحث والاستقصاء. كما كتب مصطفى الشكعة مقالة عن عياض بعنوان: القاضي عياض بين مناهل العلم والأدب ومعـانـاة السيـاسـة والحرب، «**المناهل**»، عدد ٢١ لسنة ١٩٨١م، ص ص ٦٩ ـ ٧١.

(٢٣) شهاب الدين أحمد محمد المقري، **ازهار الرياض في اخبار القاضي عياض**، تحقيق مصطفى السقا وآخرون (القاهرة، ١٩٤٢م)، جـ١، ص ٢٣.

للعلماء من أهل المشرق والمغرب والأندلس، وقد أتاح ذلك كله لعياض في سبتة أن يلتهم الثقافة وهو صغير في كتب الفقه والحديث واللغة والنحو والأدب والتأريخ فاستوعبها خير استيعاب.

وبهذا المحصول العلمي الرائع رحل عياض من مدينته، وهو في بداية العقد الرابع من عمره، فدخل الأندلس عام ٥٠٧هـ / ١١١٣م وتعرف على أعلامها المتعددين ودرس على أيديهم واستفاد منهم، والواقع ان تاثير الأندلس كان قويا على عياض، من حيث تكوينه الفكري، كما كان للمشرق ونتاجاته الفكرية تاثيرا مماثلاً في إيجاد فكر ومنهج خاصين بعياض انعكست في كتاباته.

لقد كتب عياض التأريخ، ومادة التأريخ تتصدر قائمة أثاره ونتاجاته، فقد دون موضوعات تأريخ الدولة، وتأريخ الرجال والسير، وتأريخ المدينة وخلف في ذلك مصنفات مهمة مما يدل على تقدم منهجه التأريخي.

ففي تأريخ الدولة، نجد من أثار عياض كتابه «التأريخ»[٢٤]، الذي يسمى أيضاً بـ «جامع التأريخ» ويقول عنه المقري: «أنه تأريخ المرابطين، انتهى فيه إلى سنة ٥٤٠هـ / ١١٤٥م وهو كتاب أربى على جميع المؤلفات، فيه أخبار الملوك بالأندلس والمغرب منذ دخول الإسلام فيها، واستوعب أخبار سبتة وقطانها وفقهائها، وجمع ما جرى من الحوادث فيها واستوفى أخبار الدولة الحسنية».[٢٥] ويعد هذا الكتاب الآن من المفقودات ولو قدر لنا العثور عليه لتسنى لنا الكشف عن كثير من الغموض الذي مازال يكتنف تأريخ المغرب في الفترات التي أرخ فيها كتاب «التأريخ» لعياض ولأعطانا مزيدا من التوضيح عن منهج التدوين التأريخي أيام المرابطين.

(٢٤) القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق احمد بكير محمود (بيروت، ١٩٦٧م)، جـ ، ص ٤٨٢، حيث يحيل عياض القاريء اليه

في تأريخ الرجال والسير، كتب عياض عده كتب منها كتابه «الشفا بتعريف حقوق المصطفى»، خصصه لسير الرسول الكريم محمد (ﷺ)، وكتاب «اختصار شرف المصطفى» وهو مختصر لكتاب شرف المصطفى لابن سعد بن عبد الملك بن محمد الواعظ (ت ٤٠٦هـ / ١٠١٥م). وكتاب «الغنية» وهو كتاب تراجم يتضمن أسماء شيوخ القاضي عياض الذين أجازوه أو الذين درس على أيديهم، وقد جمع عياض فيه ترجمة لثمان وتسعين شيخاً، أطلعنا من خلالها على نتاج عصر أصحابها. أما كتابه المهم «ترتيب المدارك» فقد خصه، كما هو واضح من عنوانه للفقهاء المالكية، وسوف نحاول أن نقف عند الكتاب الآخر لنعرف منه المنهجية العلمية الدقيقة التي اتبعها في كل كتاباته، ومن بينها كتابه «التأريخ» الذي طوى الزمان أخباره.

استهل عياض كتابه «التأريخ» وكأي مؤرخ أخر، في تبيان الدوافع إلى تأليفه حيث يقول:

> وبعد فلما تكررت رغبات الأصحاب، وشملنا الله وإياهم بسعادته، لإمضاء ماكانت الهمة اعتقدته وتبيض ما غدت الهمة قد سودته، من كتاب حاو لأسماء أعيان المالكية وأعيانهم، وتبين طبقاتهم وأزمانهم، وجمع عيون فضائلهم وأثارهم وضم نشر فنون سيرهم وأخبارهم، تشمل منفعة وتحمل معرفة، وتستغرب فوائد، وتستعذب مصادر وموارد إذ هو فن لم يتقدم فيه تأليف جامع، ولا اختص به تصنيف رائع، يوصل الطالب إلى الغرض، ويقف بالراغب إلى البغية، مع شدة حاجة المجهد والمقلد اليه وضرورة الفقيه والمتفقه إلى ما ينطوي عليه.[٢٦]

ويتبين من هذا النص، الأسباب التي دعت القاضي عياض الى تأليفه، حيث لم يكن هناك مؤلف شامل وقيم يعرف بأعلام المذهب المالكي، وفائدته

(٢٥) المقري، جـ ٢، ص ٢٣٩.
(٢٦) القاضي عياض، المدارك، جـ ١ ، ص ٤١.

للفقهاء وطلبة العلم. أما ما كتب عن هذا الموضوع قبل القاضي عياض، فلم يكن وافيا بالغرض حسبما اعتقده عياض، وذلك لكونه إما قديم وقد مضى زمان على تأليفه، أو مختصر لا يشير إلا لبعض فقهاء المالكية، أو مختص بأعلامهم في إقليم أو مقاطعة من الدولة العربية الإسلامية. وبهذا يقدم لنا عياض دراسة تنفيذية عما كُتِبَ قبله من مؤلفات، مما يبيح لنفسه العذر في الإقدام على مؤلفه لإتمام ما جاء فيها من نواقص.

يبدأ عياض في كتابه «المدارك» بإعداد المادة الأساسية له، ويشير إلى ذلك بقوله: «ولم أزل منذ سمت همتي لمعرفة هذا الفن وتحركت نيتي للاطلاع عليه، استقريء سبل مسالكه، وأفحص عن وجوه مداركه، وأقيد أثناء مطالعتي شوارده، وأجرد مدة بحثي جرائده، إلى أن اجتمع لي من ذلك، بعد طول المباحث الشديدة، والعناية التامة والمطالعة المتواترة، ما وجدته بقية وغينة وبسط لي في تجريده أملاً ونية.»(٢٧)

وهكذا نرى أن القاضي عياض كمؤرخ يبدأ عملية التدوين، بجرد كل المصادر والمراجع التي تخص موضوعه بقصد معرفتها وحصرها، ثم يبدأ بقراءتها وتفحصها بعناية، مسجلاً في بطاقات وقصاصات كل ما يراه ذات صلة ببحثه، ولا يوقفه عن هذا العمل المركز والمستمر إلا استفياءه لكل ماله علاقة بموضوعه. وبعد ذلك كله يعقد النية على الكتابة وفق المنهج الذي رسمه لنفسه.

بعد انتهاء عياض من جمع مادة مداركه كما يخبرنا هو نفسه، يبدأ بقراءة ماجمعه في بطاقات، ليقف على ما فيها من معلومات ونقاط تثير حفيظته وتساعده في معرفة أبعاد وأسرار موضوعه، ثم يبدأ بالكتابة.

يحدد القاضي في مقدمه مداركه، شأنه في ذلك شأن أي باحث ومؤرخ، آفاق وأبعاد موضوعه فهو في البدء يكتب مدخلا تأريخيا لمؤلفه لما لذلك من فوائد على حد رأيه، ومن هذه المقدمات التي فصل فيها: باب في ذكر المدينة وفضائلها، وتقديم علمائها وعلمها، ثم التفصيل في مذهب مالك وترجيح وتفضيل هذا المذهب. وأخيرا يضف ترجمة الإمام مالك. تحوي سيرته الشخصية وثناء العلماء عليه وفضائله ومناقبه معتمدا في ذلك على المجلدات التي ألفت في هذا الموضوع.(٢٨)

بعد هذه المقدمات يبدأ عياض بموضوعه الأصلي، وهو التعريف بالأعلام الملتزمين بمذهب مالك، فيعرض المؤلف تراجمهم في أيام إمام المذهب حتى عصر القاضي عياض في نحو ١٥٩٦ ترجمة. والملاحظ أن عياض في أي ترجمة من تراجمه لشيوخ المالكية يسجل ما يأتي: الاسم، واللقب، والنسب، مزيحا عن ذلك الخطأ الذي علق فيه، المولد والوفاة، وذكر شيوخه ورواته، وذكر فضائله ومناقبه ومرتبته في العلم والرواية، وصف رحلاته العلمية وأخيرا سرد فتاويه وحكاياته وطرائفه، وبذلك سلم عياض بكل جوانب حياة الفقيه المترجم له.

ومع أن كتاب «المدارك» قد وضع في باب التراجم والسير، إلا أنه في الحقيقة لا يخلو من موضوعات ذات صلة وثيقة بتأريخ المغرب العربي، وفي المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية.

أما الكتب التي اعتمدها عياض في تأليف كتابه «المدارك» فمتنوعة وعديدة منها، الكتب التي ألفت من موضوع تراجم المالكية، ويذكر عياض في مقدمته أسماء ٣٤ عالماً وفقيهاً، قرأ كتبهم وجمع منها ولكنه يخبرنا مستدركا أن جل اعتماده كان على كتّاب إثنين، هما التستري والضرب، أما البقية فقد تتبع

(٢٧) القاضي عياض، المدارك، جـ ١ ، ص ٤٢.

(٢٨) القاضي عياض، المدارك، جـ ١ ، ص ٤٣.

عياض فيها ما وجده زائدا عما عند المؤلفين المذكورين، كما اعتمد عياض على جملة من تصانيف المحدثين. وكونت تأليف المؤرخين جزءًا كبيرا من مصادر «المدارك» إذ اعتمد عياض على كتب كل من الطبري. ابن أبي العرب، المسعودي، الرقيق القيرواني، الكندي، ابن عبد البر، ابن الفرضي، ابن شرف، الخطيب البغدادي، الرازي وغيرهم، كما اعتمد على مؤرخين لم يشر اليهم صراحة بل اكتفى بالقول «لما ذكره أصحاب التأريخ». كما أشار عياض إلى أنه لم يذكر أسماء كثير من الكتب لأنه لم يأخذ منها إلا الشيء القليل وأخيرا يضيف عياض أنه التقط بعض مواد مؤلفة من أفواه الرجال مراعيا في ذلك الحرص واليقظة.(٢٩)

وهكذا نرى من استعراضه للكيفية التي كتب بها عياض من مداركه، بأنه كان قد تبنى منهجية علمية دقيقة في التدوين التأريخي وسار وفقا لها في كتاباته، شأنه في ذلك شأن أي باحث ومؤرخ دقيق. إن المنهج العلمي الدقيق الذي التزم به عياض حتم عليه أن يعرض معلوماته لابطريقة السرد التأريخي وإنما استخدم طريقة التحليل والتعليل، وفي هذا تجديد لصناعة التأريخ بالنسبة للمدرسة المغربية. وسوف نكتفي في هذا البحث بإعطاء مثال واحد لالتزام عياض في تدوين الأحداث التأريخية أيام المرابطين وفقا لمنهج التحليل، وهو المنهج الذي ندعو اليه في كتابة تأريخنا العربي الإسلامي في المغرب الوسيط.

فعياض عندما كتب في مداركه عن نشأة الحركة المرابطية، فقد جاءت معلوماته ذات قيمة تأريخية كبيرة لكونها أقدم نص تأريخي وصلنا عن هذا الموضوع دونه كاتب مغربي عاصر المرابطين. يبدأ عياض كلامه عن مؤسس الحركة المرابطية عبد الله ابن ياسين الجزولي بقوله: «أنه صاحب الأنباء العظيمة والقصص الغريبة القائم بدعوة المرابطين، المزين لدولتهم أول خروجهم.»(٣٠) فهو يعرفنا بابن ياسين، وبالرغم من قلة كلمات التعريف هذه، لكنها عميقة وشاملة، فقد أراد عياض بكلماته أن يكون صادقا ومنصفا وهو يكتب عن مؤسس الحركة المرابطية، فهو حين يضفي العظمة على أنباء ابن ياسين، لا ينسى وصف قصصه بالغرابة، فهو عند القاضي عياض يجمع لصفتين عظم الحركة التي خلقها بين قبائل صنهاجة الصحراء، وشدة تعاليمه وأحكامه الدينية التي سنها لهم وغرابتها أحيانا. وقد حاول القاضي عياض أن يقدم تبريراً للشدة التي استخدمها ابن ياسين مع صنهاجة الصحراء، باعتبار أن أكثرهم كان جاهلا حتى القراءة والكتابة، ولايعرف شيئاً عن مباديء العقيدة الإسلامية.(٣١) إن الصورة التي قدمها القاضي عياض عن ابن ياسين من حيث كونه مرشداً وفقيهاً جديدا قد أتت أكلها، ذلك لأن ابن ياسين استطاع أن يفرض سيطرته على كل زاوية من الصحراء، وخلف من الصنهاجيين قوة قادرة على الانبثاق السياسي والاقتصادي فاندفعوا نحو الشمال (المغرب) فأسسوا الدولة المرابطية.(٣٢)

وعلى الرغم من أن ما كتبه عياض عن نشأة الحركة المرابطية في مداركه هو شيء مختصر جداً، عما فعله في كتابه «التأريخ»، كما يخبرنا بذلك(٣٣)، لكن الحقيقة تتطلب القول أن عياض استطاع أن ينهج من تحليل الأحداث والوصول إلى النتائج منهجاً تأريخياً متقدماً. ومن المؤكد أنه استخدم المنهج نفسه في عرض مصنفاته التي طوى الزمان أخبارها، لا سيما كتابه (التأريخ) وكتابه «الفنون الستة في أخبار سبتة».

(٢٩) القاضي عياض، **المدارك**، جـ ١، ص ٥٧.
(٣٠) القاضي عياض، **المدارك**، جـ ٤، ص ص ٧٨٠ ـ ٧٨١.
(٣١) القاضي عياض، **المدارك**، جـ ٤، ص ٧٨١.
(٣٢) القاضي عياض، **المدارك**، جـ ٤، ص ٧٨٢.
(٣٣) القاضي عياض، **المدارك**، جـ ٤، ص ٧٨٢.

ولقد قدر لنا العثور على هذين الكتابين، لتغير الشيء الكثير في معرفتنا بالمنهج التاريخي الذي احتذته المدرسة المغربية المرابطية.

٣ ـ مجموعات من الرسائل المرابطية

كانت رسائل وكتابات حكام الدول وملوكها، ومازالت، تشكل مصدرا مهماً للباحث والمؤرخ. فهي وثائق رسمية توضح لنا سياسة الدولة وأخبارها على لسان حاكم الدولة تمثل فكرة ونهج دولته في ميادين السياسة والإدارة والاقتصاد وغيرها. وتكمن قيمتها التأريخية في كونها تشكل واحدة من الطرق التي حاولت فيها الدولة العربية الإسلامية أن تسجل تأريخها بشكل وثائقي لا يقبل الجدل عن طريق ديوان الإنشا. ومن حسن الحظ فقد عثرنا على مجموعات عدة من الرسائل المرابطية في ثنايا الكتب المطبوعة والمخطوطة.(٣٤)

إن دراسة متفحصة لرسائل الحكام المرابطين الموجهة إلى عمالهم ورعاياهم، الصادرة عن ديوان الإنشا المرابطي، تدعونا إلى القول أن هذه الرسائل تشكل رافدا مهما من روافد الكتابة التأريخية المغربية أيام المرابطين. وإذا لم يكن كتّاب الرسائل المرابطية قد قصروا بكتابتها تدوين تأريخ هذه الفترة، فإن ما سجل فيها يعد حقائق ثابتة لاغبار عليها عن تأريخ المرابطين ويكشف كثيرا عما يشوب هذه الفترة من غموض. وهكذا فإن دراسة الرسائل المرابطية يعيننا في التعرف على رافد أخر من روافد المدرسة التأريخية في المغرب في ميدان البحث التأريخي، الذي يمكننا تحديد اتجاهاته العامة بما يلي:

لقد التزم الكتاب المربطون بالزينات اللفظية في كتابة الرسائل الرسمية، لأن طبيعة فن الإنشا في تلك الفترة كان يسير في هذا الدرب امتدادا لأسلوب الكتابة في الدولة العربية الإسلامية ككل. غير أن الشيء الوحيد الذي تميزت به الرسائل المرابطية أن أسلوبها في الغالب موجز ومركز ليس فيه إسهاب، وهو مسجوع قصير الفقرات يأخذ من المحسنات اللفظية بقدر فهو بعيد عن التعقيد والتكلف، مما يعكس لنا بساطة الدولة المرابطية.

وإذا طرحنا جانبا طبيعة هذه الرسائل وتركيبها الأدبي، ونظرنا إليهابمنظارالتأريخي فإننا نتبين أنها

(٣٤) يمكننا تقديم اهم مجموعات الرسائل المرابطية كالتالي:

اولا: اربع رسائل مرابطية متنوعة: (أ) رسالة من المستظهر العباسي إلى علي بن يوسف بن تاشفين؛ (ب) رسالة من يوسف بن تشافين إلى ابنه ابي بكر؛ (جـ) رسالة من تاشفين بن علي إلى الوزير ابن عمر، نشر الدكتور حسين مؤنس هذه الرسائل في **مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية** في مدريد، بالمجلد الثاني، العدد ١، ٢، سنة (١٩٥٤)، ص ص ٥٥ ـ ٨٤.

ثانيا: اربع قطع تتعلق بتأريخ الثغر الاعلى الأندلسي في عصر المرابطين؛ نشر الدكتور حسين مؤنس هذه الرسائل في **مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة**، بالمجلد ١١، جـ ٢ (كانون الاول، ١٩٤٩م)، ص ص ٩١ ـ ١٤٣.

ثالثا: نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين وعددها تسع قطع نشرت في **مجلة المعهد المصري** من قبل الدكتور حسين مؤنس، العدد الثالث من المجلد الأول (١٩٥٥م)، ص ص ٩٧ ـ ١٣٧.

رابعا: وثائق تأريخية جديدة عن عصر المرابطين وعددها ٢٢ رسالة من قبل الدكتور محمد كلي في مجلة **مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد**، المجلد ٧ ـ ٨ (١٩٥٩ ـ ١٩٦٠م)، ص ص ١٠٩ ـ ١٩٨.

خامسا: مجموع يضم رسائل من إنشاء أبي عبد الله بن ابي الخصال، وهو محفوظ في الخزانة الملكية في الرباط.

سادسا: رسالتان عن العلاقات بين مراكش المرابطية وبغداد والقاهرة: (أ) رسالة من علي بن يوسف إلى المستظهر العباسي، يجيب بها عن كتاب سابق، ويعلن تمسكه بعلائق الولاء واضطلاعه بالدفاع عن الإسلام في منطقة نفوذه، وهي من إنشاء أبي القاسم ابن الجد، وخالية من التأريخ، (ب) رسالة إلى الافضل وزير المستعلي الفاطمي في التوصية بحاج من كبراء وأعيان اللمتونين، وهي ايضا خالية من التأريخ. والرسالتان لم تكونا معروفتين، وهما دفينتان في كتاب **(ريحان الالباب، وريعان الشباب في مراتب الآداب)** تاليف أبي القاسم محمد بن ابراهيم بن حيرة المواعيني الاشبيلي، مخطوط الخزانة الملكية رقم ١٤٠٦ ورقة ٣٥ آ. ب.

سابعا: رسائل واردة عند ابن خاقان في قلائد اللقيان: (أ) ثلاث رسائل من إنشاء أبي بكر بن القصيرة عن علي بن يوسف: ص ص ١١٨ ـ ١٢٠، (ب) أربع رسائل من إنشاء ابي القاسم المراكشي بن الجد عن علي بن يوسف، ص ص ١٢٤ ـ ١٢٨.

غاية في الأهمية حيث إنها ثبتت لنا الأحداث في تواريخ دقيقة ومضبوطة تساعد في التأكد من زمن وقوع الأحداث، ولاسيما تلك التي يدور حول تأريخها الجدل.

إن دراسة الرسائل المرابطية تدل على ناحية مهمة ميزت العصر المرابطي، وهي الطبيعة الوحدوية لهذا العصر، فهي توضح لنا الوحدة الكاملة بين المغرب والأندلس تحت حكم عربي إسلامي، ولأول مرة في تأريخ هذه المنطقة. هذه الوحدة التي أفادت الأندلس بأن منحته الكثير من القوة والاستمرار، ومكنت المغرب الإفادة من الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، وفي بناء نفسه أيام المرابطين وبعدهم.

دونت الرسائل المرابطية كثيراً من أمور الدولة المرابطية وأحداثها وفي ميادين متنوعة شتى. وسوف أحاول أن أدرس مجموعة من الرسائل التي حررها كاتب ولد أيام المرابطين ونشأ في كنف هذه الدولة وتوفي على أيامها ونعني به أبو عبد الله بن أبي الخصال، لنتعرف منها على الاتجاه العام لإحدى روافد المدرسة التأريخية المرابطية. فأبو عبد الله محمد بن أبي الخصال (ت ٥٤٠هـ / ١١٤٦م) هو أحد كتاب الحاكم المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين، وكان على ما ذكر عبد الواحد المراكشي: «أنبه الكتّاب وأكبرهم مكانة عند هذا الحاكم وحق له ذلك، إذ هو آخر الكتّاب، وأحد من انتهى اليه علم الآداب، وله مع ذلك في علم القرآن والحديث والأثر وما يتعلق بهذه العلوم الباع الأرحب،واليد الطولى.»(٣٥)

تظهر قيمة رسائل ابن أبي الخصال في تنوع المعلومات التي احتوتها. وأول ما يجلب الانتباه في هذه الرسائل هو أنها عكست مدى اهتمام المرابطين بالدفاع عن الأندلس الإسلامي والجهاد المتصل والنشاط الذي تكلل بالنصر، كما أنها تلقي الضوء على الوضع المضطرب في الأندلس والخطر الذي يهدد الحكم العربي الإسلامي فيه قبل جواز المرابطين إليه، مما دعا أهل الأندلس إلى طلب النجدة من المرابطين فاستجاب المرابطين لهذا النداء(٣٦)، ثم نجد في الرسائل الاستعداد المادي والمعنوي للجواز إلى الأندلس أيام علي بن يوسف بن تاشفين، ويتمثل هذا في عزم المرابطين على الدفاع عن ملك العرب المسلمين في الأندلس مهما كان الثمن، كما أنه يتمثل في دعوة الأمير المرابطي أهل الأندلس إلى معاضدته عن طريق الإخلاص لقضيتهم وإيمانهم بها من أجل تقديم معونة خالصة للاستعدادات العسكرية المرابطية.(٣٧)

احتوت رسائل ابن أبي الخصال على تفاصيل خاصة بالنضال المرابطي في المجالات العسكرية والسياسية والإدارية. فمثلا نجد معلومات قيمة عن علاقة الأسرة المرابطية مع بعضها وتعاونها في إدارة شؤون البلاد وقيادة عمليات الجهاد بنجاح، وهي أمور غامضة مضطربة في الكتب التأريخية.(٣٨) كما نجد توضيحا للعلاقة بين السلطتين القضائية والتنفيذية. وهناك تفاصيل عن النظام القضائي على عهد المرابطين في المغرب والأندلس، كتحديد صلاحيات القاضي، وعلاقة السلطة القضائية بالسلطات الأخرى. كما نجد إشارات عن رعاية المرابطين لشؤون رعيتهم ومحاولتهم إقرار العدل بينهم(٣٩)، وهي معلومات ذات قيمة تأريخية عالية لكاتب تأريخ المغرب العربي في عصر المرابطين.

وهكذا فإن المعلومات التأريخية التي نجدها في الرسائل المرابطية، تدعونا للوقوف عندها طويلا وذلك من أجل الإفادة منها لكونها رافدا أساسيا من روافد الكتابة التأريخية في المغرب.

(٣٥) عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص ١٧٣.
(٣٦) الرسالة الأولى لابي الخصال.
(٣٧) الرسالة الثانية لابي الخصال.
(٣٨) الرسالة الثالثة لابي الخصال.
(٣٩) الرسالة الرابعة لأبي الخصال.

٤ ـ كتب النوازل الفقهية

بالنظر للاهتمام الكبير الذي لقيه التراث الفقهي في المغرب فقد أصبح يمثل جزءًا كبيراً من التراث المدون الضخم لتلك البلاد، لارتباطه الشديد بواقع الحياة العامة ومشكلات الناس اليومية، وهذا مع العلم أن للتراث الفقهي فروع متعددة تشكل النوازل والأحكام إحداها.

وكتب النوازل الفقهية عبارة عن تدوين أجوبة الفقهاء عن الأسئلة المرفوعة اليهم في مختلف الموضوعات، تارة في مسائل الشعائر الدينية، وتارة أخرى في قضايا الأحوال الشخصية، وحينا في نوازل المعاملات والجنايات والمواريث، وغيرها. وينبت ضمن أسئلة وأجوبة هذه المؤلفات لقطات تأريخية متنوعة بخاصة في ميدان الاجتماع والاقتصاد والعمران.

إن طبيعة المعلومات المتنوعة التي تضمها كتب النوازل تدعونا لاعتبارها واحدة من روافد الكتابة التأريخية في المغرب، التي تشكل هي وغيرها طبيعة المدرسة التأريخية المرابطية.

ومن النوازل المغربية على عهد المرابطية كتاب «مذاهب الحكام في نوازل الأحكام»، وهو عبارة عن جمع لفتاوي القاضي عياض من قبل ولده أبو عبد الله محمد، وتدوينها بعد إضافة ما يشابهها من فتاوى القيروانيين والأندلسيين وغيرهم.(٤٠)

هذا وسنحاول في هذا المجال دراسة بعض تلك النوازل التي وردت في كتاب «مذاهب الحكام» باعتبارها أقدم ما ألفه المغاربة في هذا الموضوع، للتعرف على المادة التي احتوتها والتي تخص العصر المرابطي.

والملاحظ على هذه النوازل أنها تتراوح ما بين الطول والقصر والإيجاز والإطناب، وفيها فتاوى طويلة جدًا وأخرى مختصرة جدًا، كتبت بأسلوب سلس جدًا. أما الأبواب التي طرقتها فهي كثيرة ومتنوعة، وتحمل بين طياتها مادة تأريخية مهمة. عن عهد المرابطين.

في محاولتنا لتقصي المعلومات الخاصة بالتنظيمات الاقتصادية في المغرب، نجد في كتاب «مذاهب الحكام» إشارة إلى وجود نظام الحسبة وبالذات مدينة سبتة. ويتبين لنا بعض واجبات المحتسب كمراقبة نظام الشوارع وعدم إحداث صرر يؤذي المارة.(٤١) أما فيما يخص تنظيم الأسواق. فنجد أن هناك تخصصا في أسواق مدينة سبتة حيث نجد سوقا للعطارين وأخر للحجامين وهكذا.(٤٢) وهذا ما يدل على وحدة التنظيم الحرفي للمجتمع العربي الإسلامي، حيث رتبت الأسواق في مدن المغرب على النظام نفسه المتبع في الدولة العربية الإسلامية.

أما فيما يتعلق بالنشاط التجاري أيام المرابطين، فإننا نجد إشارات متعددة إلى أنواع البضائع المتبادلة بين المدن المغربية المختلفة، وإلى طبيعة التنظيم التجاري هناك، حيث كانت توكل هذه المهمة إلى السماسرة والوكلاء.(٤٣)

وفي مجال النظام النقدي نجد الإشارة إلى وجود الدينار الذهبي المرابطي، والدرهم الفضي، ووجود قياس معين للمثقال المرابطي.(٤٤)

وتساعدنا النوازل في دراسة الأصول السكانية لمدن المغرب. فقد ذكرت أسماء الكثير من القبائل

(٤٠) توجد نسخة من نوازل القاضي عياض مخطوطة في الخزانة الملكية في الرباط برقم ٤٠٤٢. وقد نشرت في بعض تلك النوازل في كتاب **التعريف بالقاضي عياض**، لأبي عبد الله محمد بن عياض، تحقيق محمد بن شريفه (الرباط: منشورات وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية والثقافية، د. ت).

(٤١) مذاهب الحكام في نوازل الاحكام، ورقة ٢٣ ظ، (نشرة للملحق في كتاب **التعريف**، ص ٣٢٨.

(٤٢) ابن عياض، ورقة ٢٨ **التعريف**، ص ١٤٠.

(٤٣) ابن عياض، ورقة ٢٨، **التعريف**، ص ص ١٤٠ ـ ١٤١.

(٤٤) ابن عياض، ورقة ٢٨، **التعريف**، ص ١٤٠.

والبيوتات العربية التي كانت تستقر في سبتة على أيام المرابطين مثل لخم، وقيس، وكندة، والأزد وغيرها.[٤٥]

كما نستطيع أن نتعرف على مستوى معيشة السكان في مدن المغرب أيام المرابطين، وذلك من خلال دراستنا لأسعار المواد الغذائية المثبتة في النوازل.[٤٦]

أما في الجانب العمراني للمدن المغربية فنجد معلومات قيمة في كتاب «مذاهب الحكام» إذ يحوي وصفا لمحال سبتة وأسمائها، وطريقة تنظيمها، وما في سبتة من المساجد والحمامات والأسواق والحوانيت والأفران، وبساتين وحدائق.[٤٧] وهي معلومات مفيدة أيضاً لدراسة النواحي الاجتماعية.

وأخيرا فإن النوازل تبين لنا اهتمام القضاة والفقهاء في الدولة المرابطية بأمور الناس ومشاكلاتهم ومحاولة حلها على الوجه الأصوب، ومعاقبة الظالم وإعطاء الحق إلى المظلوم، كما أنها ترسم لنا صورة واضحة عن الثقافة الفقهية المغربية في العصر المرابطي.

وهكذا نجد أن التنقيب عن المصادر التراثية لأمتنا، بروافدها المختلفة، ودراستها وإعادة تأويل ما تحويه من وقائع بنظرة نقدية تساعد على تجديد دراسة تأريخ هذه الأمة، والتعرف على المدارس الفكرية السائدة، ومن بينها المدرسة التأريخية التي تناولتها هذه الدراسة.

---

(٤٥) ابن عياض، ورقة ٤٦ ظ، **التعريف**، ص ١٤٥.

(٤٦) ابن عياض، ورقة ٢٨، **التعريف**، ص ١٤٠.

(٤٧) ابن عياض، ورقة ١٤، **التعريف**، ص ١٣٧.

العصور، المجلد الرابع، الجزء الأول، ١٤٥ ـ ١٥٨ (١٩٨٩م)

المكانة العلمية والاجتماعية للمرأة في مصر في العصر المملوكي

للدكتور أحمد محمد عدوان

ملخص البحث : **لعبت المرأة في مصر في العصر المملوكي دوراً بارزاً في المجالين العلمي والاجتماعي، الأمر الذي رفع من مكانتها وأكسبها الاحترام والتقدير.**

ففي المجال العلمي اسهمت المرأة في العملية التعليمية التعليمية دراسة، ومدرسة للنساء بصفة خاصة، ولكثير من الرجال، حيث أخذت عنهم وأعطتهم، سواء بالإقامة في مكان معين أو متنقلة بين بلد وآخر لهذا الغرض. ومن العلوم التي أجادت فيها المرأة علم الحديث والآداب والفقه ... الخ . وقد أشير في متن البحث إلى مجموعة من النساء ممن لهن باع طويل في هذه العلوم، ويكفي للتدليل على ذلك، تلك الإجازات العلمية الممنوحة من علماء أجلاء إلى كثير من نساء العصر، هذا في الوقت الذي .تلقى فيه عدد كبير من العلماء إجازات على عالمات فاضلات. هذا وقد أسهمت المرأة في إقامة العديد من المدارس والمساجد والأربطة.

أما في المجال الاجتماعي، فنجد أنها حظيت باحترام الرجل وتقديره سواء أكان في قمة السلطة أو من العامة، وقد أتاح لها هذا، المشاركة بشكل أو آخر في إدارة بعض أمور البلاد وتصريفها، إلى جانب إسهامها في عملية البيع والشراء وممارستها للعديد من المهن والوظائف، الأمر الذي كان له دوراً في تنشيط الحركة الاقتصادية.

ورغم هذه النشاطات المختلفة، فإن المرأة لم تنس نصيبها من المتعة، فلبست وتزينت وخرجت إلى الأسواق والمتنزهات وغيرها للترويح عن نفسها، ولكن في حدود ماتسمح به الشريعة، لأن عين الدولة كانت ساهرة وكثير ما تدخلت لمنع الإخلال بالسلوك والآداب العامة.

مكانتها العلمية

احتلت المرأة في العصر المملوكي ٦٤٨/٩٢٣هـ ـ ١٢٥٠/١٥١٧م مكانة عالية في مجتمعها الذي قدرها وشملها برعايته وعنايته، فأثبتت أنها أهل لذلك، حيث خاضت معترك الحياة بميادينها المختلفة مشاركة بذلك في بناء مجتمعها بشتى الطرق والوسائل التي اتيحت لها.

وكان أبرز ميدان وضح فيه نشاطها وحيويتها الميدان العلمي، كما سيتضح من خلال البحث، حيث أقبلت المرأة على تلقي العلم والبحث عنه، وأسهمت بنصيب كبير في العملية التعليمية للنساء بصفة خاصة والرجال بصفة عامة، وحضرت المجالس العلمية وشاركت فيها، ولكن في أمكنة منفردة عن الرجال.(١)

---

(١) ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد العبدري، **المدخل** (د.م.، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م) جـ ١، ص ص ٢٧٠-٢٧١.

والمتتبع للإشارات التي وردت في المصادر يدرك مدى المشاركة التي قامت بها المرأة في هذا المجال، فكثيرا مانقرأ عبارة سمعت عن علماء أجلاء، وسمعت عن فلان(٢) وسمع عنها(٣)، وروى عنها، وقرأ عليها(٤)، ودرست على جملة من مشايخ عصرها، وأخذ عنها جملة من العلماء الأعلام(٥)، واجتمع عليها جملة من العلماء الأماثل والأدباء الأفاضل(٦) وأخذ عنها بعض الطلبه (٧)، وتردد إليها كثير من طلبة العلم(٨)، وتزاحم عليها الطلبة وكنت ممن حمل عنها(٩).

هذه العبارات رغم تداخلها وتشابهها بل وتطابقها أحيانا تدل دلالة واضحة على النشاط العلمي للمرأة، خاصة وأن كل عبارة منها قيلت عن عشرات من النساء بل المئات الأمر الذي يثبت أن فائدتهن كانت كبيرة وعطائهن غزير، كذلك توضح العبارات السابقة مختلف السبل والوسائل التي سلكتها المرأة في أخذ العلم أو إعطاءه عن طريق السماع أو الرواية أو التلقين فآلف ابنة القاضي علم الدين صالح كانت لها حلقة رتبت فيها قراء يقرأون عندها الحديث والتفسير، وتردد إليها كثير من طلبة العلم (الضوء ١٢/١٨)(١٠) وكذلك عائشة ابنة إبراهيم الدمشقية التي كانت تحفظ القرآن وتلقنه لجماعة من النساء(١١)، وكثير من النساء آخذن العلم عن طريق أزواجهن، وكان يتعين على الرجل أن يعلم عبده وأمته الصلاة والقراءة(١٢)، وكانت هناك شريحة من النساء تقوم بتعليم نساء أخريات عن طريق التلقين، كعائشة ابنة إبراهيم الدمشقية التي كانت تحفظ القرآن وتلقنه لجماعة من النساء(١٣)، وكذلك أسماء بنت الفخر حيث كانت تلقن النساء القرآن الكريم وتعلمهن العلم(١٤)، هذا عدا الوعظ الذي كانت تقوم به بعض الشيخات في بعض الرباطات حيث تقوم الشيخة «بوعظ النساء وتذكرهن وتفقههن»(١٥)، ونذكر منهن فاطمة بنت عياش الواعظة التي كان يثنى عليها العالم الجليل ابن تيمية.(١٦)

ولم تكتف المرأة بذلك بل قامت برحلات متعددة إلى أماكن كثيرة لطلب العلم حينا ولنشره أحيانا

(٢) الشوكاني، محمد بن علي، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع** (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٤٨هـ)، جـ ٢، ص ٢٥، ٣٢٥؛ ويذكر «أن وجيهة بنت علي بن يحيى الأنصارية.... سمعت من ابن النحاس وأحمد بن عبد المحسن القرافي وأجازلها جماعة وخرج لها بعض أهل الحديث، وحدث عنها جماعة وماتت عام ٧٣٢هـ» ؛ السلامي، تقي الدين أبي المعالي محمد بن رافع، **الوفيات** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، جـ ١، ص ١٩٧، ٢٧٣، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣١٨.

(٣) السخاوي، أبو الحسن نور الدين علي بن أحمد بن عمر، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٥هـ)، ص ١٢، ٢٤؛ ويذكر أن «آلف ابنة عبد الله بن علي بن محمد.... حدثت وسمع منها الفضلاء.... قرأ عليها السخاوي ثلاثيات مسند احمد، ص ٨، ٢٤، ٧٣، ٨١؛ وأمثلة أخرى كثيرة.

(٤) زينب بنت علي حسين العاملي، **الدر المنثور في طبقات ربات الخدور** (القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق مصر، ١٣١٢هـ)، ص ٣٩٢، ٣٩٣؛ وتذكر أن عائشة بنت محمد بن عبد الهادي روى عنها الحافظ بن حجر وقرأ عليها كتبا عديدة، وانفردت في آخر عمرها بعلم الحديث؛ السخاوي، ص ٨.

(٥) السخاوي، ص ٧٨، ٨١، ١٠٦؛ ويذكر أن «عائشة ابنة علي بن محمد زارت القدس والخليل وحدثت هناك وسمعت وأخذ عنها الأعيان؛ العاملي، ص ٢٩٢، ٣٠٣.

(٦) العاملي، ص ٣٦٧؛ وتذكر أن «فاطمة ابنة الخشاب كانت شاعرة مجيدة، ولها قصائد مطولة... واجتمع عليها جملة من العلماء والأدباء، وقد أجازها في الحديث جملة منهم، وروى عنها أيضا الكثير منهم، وراسلها قاضي القضاة شهاب الدين بن فضل الله.

(٧) السخاوي، ص ٤.

(٨) السخاوي، ص ١٨.

(٩) ابن حجر، شهاب الدين احمد بن علي، **الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة** (القاهرة: مطبعة المدني - دار الكتب الحديثة، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م)، جـ ٢، ص ٢٠٩، ٢١٠.

(١٠) السخاوي، ص ١٨.

(١١) السلامي، جـ ١، ص ٣٦٠.

(١٢) ابن الحاج، جـ ١، ص ٢٠٤.

(١٣) السلامي، جـ ١، ص ٣٦٠.

(١٤) ابن حجر، جـ ١، ص ٣٨٣.

(١٥) العاملي، ص ص ١٠٥ - ١٠٦.

(١٦) ابن حجر، جـ ٣، ص ص ٣٠٧ - ٣٠٨.

أخرى، فها هي مثلا ست الخطباء[١٧] ابنة قاضي[١٨] القضاة سمعت وحدثت بحمص وغزه[١٩]، وتذكار باى خاتون[٢٠] التي وصفت بأنها فقيهة وافرة العلم، زاهدة واعظة تنقلت بين مصر والشام، وانتفع بعلمها كثير من النساء[٢١] وكذلك عائشة ابنة الصارم[٢٢] التي سمع منها الأئمة كابن حجر[٢٣]، ويذكر سيدة اسمها كمالية تنقلت بين القدس والخليل وغزة والرملة ودمشق والقاهرة وأجازت للسخاوي[٢٤]، وكذلك فاطمة بنت عياش التي تنقلت بين القاهرة ودمشق وتفقهت عند المقادسة[٢٥]، ومن المعروف أن النساء أثناء تنقلهن بين مختلف المدن والقرى والأقطار كن يلتقين برجال العلم والأدب وطلابه للدرس والمناقشة ولكن من وراء حجاب.[٢٦]

ولا يغيب عن الذهن أنه أحيانا كانت زوجة العالم تبلغ عنه بعض احكام الشرع للنساء عموما ولبعض الرجال خصوصا ومن وراء حجاب، ويذكر ابن الحاج أن من حقوق الزوجة طلب العلم، تطلبه من زوجها إن لم يفعل، وإن لم يفعل طالبته بالخروج إلى التعليم، فإن لم يأذن لها بالخروج خرجت بدون إذنه، وخاصة في أمور الدين.[٢٧]

إسهام المرأة في العلوم

علم الحديث

ومن الجدير بالذكر أن النشاط العلمي للمرأة في هذا العصر قد تركز على العلوم الدينية، ويأتي في مقدمتها علم الحديث النبوي الشريف حيث حرصت النسوة على تلقي هذا العلم ودراسته وفهمه وهضمه ثم تقديمه للآخرين.

ويتضح ذلك من العبارات الكثيرة التي رددتها المصادر، مثل وخرج لها بعض أهل الحديث[٢٨]، وكانت محبة للحديث وأهله سهلة التحديث[٢٩]، وكانت تسمع وتحدث[٣٠]، وقد أجازها في الحديث

(١٧) ست الخطباء: ابنة القاضي تقي الدين على بن عبد الكافي السبكي، ولدت بالقاهرة، واسمعت على ابن الصواف وعلى بن عيسى بن القيم وغيرهما، وحدثت بمصر ودمشق وماتت في جمادى الآخرة عام ٧٧٣هـ ؛ ابن حجر، جـ ٢، ص ٢١٩.

(١٨) قاضي القضاة: على بن عبد الكافي بن على بن تمام.... بن سليم السبكي، تقى الدين أبو الحسن الشافعي، ولد عام ٦٨٣هـ وتفقه على والده وانتقل إلى القاهرة، وتلقى النحو والتفسير والحديث وعلم القراءات والتصوف على يد علماء أجلاء، ورحل إلى الشام والإسكندرية والحجاز، ودرس بالقاهرة، وتولى القضاء في دمشق عام ٧٣٩هـ، ثم رحل إلى القاهرة حيث توفى بها عام ٧٥٦ هـ؛ ابن حجر، جـ ٣، ص ١٣٤ ومابعدها.

(١٩) السلامي، جـ٢، ص ص ٢٨٧ ـ ٣٨٨.

(٢٠) تذكار باى خاتون: ابنة السلطان الظاهر بيبرس، تقية صالحة محبة للخير، مقربة للفقراء وأخصهن النساء الصالحات، بنت لهن رباط سمته رباط البغدادية في عام ٦٨٤هـ، وله دائما شيخه تعظ النساء وتذكرهن وتفقههن؛ العاملي، ص ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢١) السخاوي، ص ١٢؛ العاملي، ص ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢٢) عائشة ابنة الصارم، إبراهيم بن خليل بن عبد الله السنجارية الأصل ثم الدمشقية، ولدت في حدود ٧٦٠هـ بدمشق، أسمعت الكثير من أصحاب الفخر بن البخاري وغيرهم بدمشق والقاهرة وبعلبك نذكر منهم ابن اميله، والصلاح بن عمر، ومحمود المنبجي، وأحمد بن عبد الكريم البعلي، وهؤلاء سمعوا عنها في مختلف كتب الحديث وغيرها، وأجاز لها كثيرون، منهم الخلاطي، وابن الجوخي ومحمد بن موسى بن السيرجي .. الخ، وتوفيت في البيمارستان النوري عام ٨٤٢هـ؛ لمزيد من المعلومات انظر السخاوي، ص ٧٣.

(٢٣) السخاوي، ص ١٢، ٧٣، ٧٨، ٨١.

(٢٤) السخاوي، ص ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(٢٥) ابن حجر، جـ ٣، ص ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

(٢٦) السخاوي، ص ٢٢؛ ويذكر السخاوي في مكان آخر حليمة ابنة أبى على وهاجر واسمها عزيزة ابنة محمد، ص ص ١٣١ ـ ١٣٢؛ ويذكر الشوكاني، وجيهة بنت على بن يحيى بن سلطان الأنصارية، حيث سمعت من ابن أبى النحاس وأحمد بن عبد المحسن، وكذلك عائشة ابنة محمد بن عبد الهادي حيث سمعت على ابن الحجار صحيح البخاري، ص ٢٩٢، ٢٩٣، ٣٢٥؛ ابن الحاج، جـ ٢، ص ٢١٩؛ قدريه حسين، **شهيرات النساء في العالم الإسلامي**، تعريب عبد العزيز الخانجي، ط ١ (القاهرة، ١٣٢٤هـ/ ١٩٢٤م)، جـ ١، ص ١٧٨.

(٢٧) ابن الحاج، جـ ١، ص ٢٧٠، ٢٧١؛ وهناك مثلا أنس ابنة عبد الكريم التي سمعت عن زوجها... وحدثت، وقرأ عليها الفضلاء....، السخاوي، ص ص ١٠ ـ ١١.

(٢٨) الشوكاني، جـ ٢، ص ٣٢٥.

(٢٩) السلامي، جـ ١، ص ٧٦.

(٣٠) السلامي، جـ ١، ص ص ٣١٨، ٣٨٧ ـ ٣٨٨، ٣٩٧.

جملة منهم، وروى عنها كثير منهم[٣١]، وحدثت وسمع منهـا الفضـلاء[٣٢]، وحدثت عنها جماعة كثيرة[٣٣]، ويذكر عن هاجر ابنة محمد أنها صارت أسند أهل زمانها وتزاحم عليها الطلبة[٣٤]، وكذلك عائشة بنت محمد المقدسية الصالحية الحنبلية سيدة المحدثين بدمشق وروى عنها الحافظ ابن حجر وقرأ عليها كتبا عديدة وانفردت في آخر عمرها بعلم الحديث، وكانت سهلة في تعليم العلوم وتوفيت في عام ٨٠٦هـ.[٣٥]

ومن بين شهـيرات النسـاء في هذا العلم أيضـا فاطمـة ابنـة الشيـخ الإمام المفدى المحدث جمال الدين .... الأنصاري الدمشقي حيث وصفت بأنها من العـالمـات الفـاضـلات المحدثات الصادقات في الروايـة، أخـذت الحـديث عن والدهـا وعن أجلاّء عصرها، وقد أخذ الحديث عنها جملة[٣٦] وكذلك نذكر آلف ابنة القاضي علم الدين صالح التي رتبت قراء يقرأون عندها الحديث والتفسير وتردد إليها كثير من طلبة العلم[٣٧] وذكر عن قطلو ابنة سيف الدين أنها كانت من مسندات الشام.[٣٨]

الأدب

وكـان الأدب من ضمن العلوم التي عملت فيها المـرأة في هذا العصر، فكـان بينهن الشـاعـرات والأديبـات مثـل تقيـه ابنة أبي الفرج التي فاقت الرجـال ولها بـاع طويل في الأدب[٣٩]، وكذلك عائشة بنت يونس البـاعـوني التي ذكـر عنها بأنها فاقت الخنسـاء في عصرها، ووصفها عبد الغني النابلسي بأنهـا «فاضلة الزمان، وحليفة الأدب في كل مكان» ووصفها غيره بأنها ربة الفضل والأدب ولها ديوان شعر بديع في المدائح النبوية ومن تآليفها «مولد جليل» للنبى عليه الصلاة والسلام، ولها قصيدتها البديعة، ولهـا عليها شرح بديع سمته «الفتح المبين في مدح الأمـين»[٤٠] وهناك فاطمة ابنة الخشاب التي كانت شاعرة مجيدة، ولها قصائد مطولة عاصرت الصفدي في القـرن السـابع الهجري، وراسلها العلامة ابن فضـل الله، ولم يخـاطبهـا إلا بمـا يوافق العلمـاء الأعلام[٤١]، ونذكر من بينهن أيضا الشاعرة المبرزة ستيتة التي كتبت قصيدة إلى السخاوي وأخرى إلى قاضي مكـة، ولهـا مكاتبات إلى جماعة من الأدباء، واستمرت على نظم الأدب ومدح أرباب الرتب حتى توفيت عام ٨٥٥ هـ[٤٢]، ويذكر أن السخاوي شبهها بالخنسـاء، وقال عنها «ولها براعة في النظم، وكانت فريدة فيما استعملت عليه»، أما مؤنسة ابنة الشيخ محمد البيطار ذكر أن لها أشعار كثيره.[٤٣]

الفقـــه

وكـان الفقـه أيضـا من بين العلوم التي وجدت اهتمـامـا من قبل نساء العصر، وأجدن فيه إجادة طيبة، إذ يذكر عن فاطمة ابنة الإمام المهدي أحمد بن يحيى أن لهـا مع والدها مرافعات في مسائل كثيرة، وقيل إنها ترجع إلى نفسها في استنباط الأحكام ... وكـان زوجها الإمام المطهر يرجع إليها فيما يشكل عليه من مسائل، وإذا ضايقه التلاميذ في بحث دخل عليهـا فتفيـده بالصواب[٤٤]، وكذلك كانت الواعظة فاطمة بنت عياش التي كان لها بـاع طويل في دراسة الفقه.[٤٥]

(٣١) العاملي، ص ٣٦٧.
(٣٢) السخاوي، ص ٨.
(٣٣) الشوكاني، جـ ٢، ص ٣٢٥.
(٣٤) السخاوي، ص ص ١٣١ ـ ١٣٢.
(٣٥) العاملي، ص ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.
(٣٦) العاملي، ص ٣٦٦.
(٣٧) السخاوي، ص ١٨.
(٣٨) ابن حجر، جـ ٣، ص ٣٣٩.
(٣٩) العاملي، ص ١٠٩.
(٤٠) العاملي، ص ٢٩٣، ٣٠٣.
(٤١) العاملي، ص ٣٦٧.
(٤٢) الشوكاني، جـ ٢، ص ٢٥٠.
(٤٣) السخاوي، ص ١٠٧، ١١٢؛ الشوكاني، جـ ٢، ص ص ٢٥ ـ ٢٦.
(٤٤) الشوكاني، ص ٢٤.
(٤٥) ابن حجر، جـ ٣، ص ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

وهناك من بين النساء من أهتمت بأكثر من علم من العلوم كعائشه بنت يوسف الباعوني التي سبق ذكرها، ففضلا عن كونها شاعرة مرموقة فقد درست الفقه والنحو والعروض على جملة من مشايخ عصرها وأخذ عنها جملة منهم(٤٦)، وزينب ابنة الكمال التي كان لها اهتمام بالتاريخ وكانت قارئة للقرآن الكريم.(٤٧)

الإجــــازات

كثير من هؤلاء النسوة نلن إجازات علمية على يد علماء أجلّاء،وكثيراً ما تتردد عبارة وأجاز لها شيوخ كبار(٤٨)، وأجاز لها علماء أجلاء(٤٩)، وأجاز لها الأفاضل(٥٠)، ومنهن من لديها أكثر من إجازة كأم يحيى قمر ابنة الموفق فقد شاهد السلامي عندها إجازة أعطيت لها في عام ٦٦٩ هـ والأخرى في عام ٦٧٣ هـ من قبل فريق آخر من العلماء(٥١)، أما زينب ابنة أحمد بن عبد الرحيم فقد تفرّدت بقدر حمل بعير من الأجزاء بالإجازة(٥٢)، ويبدو أن نوال الإجازة كان إما باللقاء والمناقشة أو بالمراسلة، فشمس الملوك ابنة ناصر الدين أجازت للسخاوي رغم عدم لقائه معها(٥٣)، وهذا واضح من تلك العبارات سابقة الذكر، لأنها تشير إلى أكثر من عالم، وربما كان هؤلاء يعيشون في بلدان متفرقة كما هو الحال مع فاطمة ابنة الشيخ المفدى، فقد أجاز لها معظم علماء القرن السابع من الشام والحجاز والعراق وفارس وغيرها، وتوفيت عام ٧٠٨هـ/ ١٣٠٨م(٥٤)، أما أسماء بنت عبد الله المهروانية فقد أجاز لها ستة وعشرون شيخا وتوفيت بدمشق عام ٨٤٥ هـ/ ١٤٤١م.(٥٥)

وما دامت المرأة على هذا المستوى العلمي الرفيع فلا نعجب اذن عندما تحدثنا المصادر عن أسماء لامعة من الرجال العلماء الأجلّاء تلقوا العلم على نساء معروفات وأجزن لهم، ويذكرون ذلك باعتزاز، وعلى رأسهم العالم الجليل السخاوي الذي ذكر أسماء كثير من النساء ممن أجزن له(٥٦)، وذكر في أكثر من موضع أن شيخه ابن حجر سمع من نساء فاضلات كعائشة ابنة الصارم(٥٧) وكذلك فاطمة ابنة الشيخ الإمام المقري المحدث جمال الدين ... بن عبد الكريم الأنصاري التي أخذ عنها جملة من العلماء ومنهم الصفدي.(٥٨)

ولقد عرف العصر نساء شهيرات عالمات فاضلات مثل آية كجك ابنة السلطان أوزبك(٥٩)، والتي زارها ابن بطوطة فاستقبلته بحضور القضاة والفقهاء وجماعة الطلبة والمشايخ والقراء ... وأما معارفها فلم يضاهها فيها أحد سواها من نساء عصرها(٦٠)، ومن

(٤٦) العاملي، ص ٢٩٣، ٣٠٣.
(٤٧) السخاوي، ص ٤٩.
(٤٨) السلامي، جـ ١، ص ص ٤٨٥ ـ ٤٨٦.
(٤٩) السخاوي، ص ص ٢، ١٠، ١٢.
(٥٠) السخاوي، ص ٧٣.
(٥١) السلامي، جـ ١، ص ص ١٨٥ ـ ١٨٦.
(٥٢) ابن حجر، جـ ٢، ص ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.
(٥٣) السخاوي، ص ٦٩.
(٥٤) العاملي، ص ٣٦٦.
(٥٥) عمر رضا كحاله، **اعلام النساء في عالمي العرب والإسلام** (دمشق: المكتبة الهاشمية، ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م)، جـ ١، ص ٤٥.
(٥٦) السخاوي، ص ص ٢، ٤، ٦، ٩، ١٢، ١٤، ٢٣، ٢٥، ٦٩، ١٢١ ـ ١٢٢، ١٣١ ـ ١٣٢.
(٥٧) السخاوي، ص ٢٤، ٧٣.
(٥٨) العاملي، ص ٣٦٦.
(٥٩) آيت كجك ابنة السلطان أزبك، زارها ابن بطوطة، واستقبلته بحضور القضاة والفقهاء، وجماعة الطلبة والمشايخ والفقراء، وأما معارفها وعلومها... فلم يضاهها فيها أحد سواها من نساء عصرها؛ العاملي، ص ص ١٩ ـ ٢٠؛ أما والدها السلطان أزبك فيذكر ابن حجر أنه ابن طقاطقاي القان أحد ملوك المغل في جهه الروم، وكان جيد الإسلام، توفى عام ٧٤٢هـ وقد صاهر السلطان الناصر محمد بن قلاوون، وكانت بينهما مكاتبات؛ ابن حجر، جـ ١، ص ص ٣٧٦ ـ ٣٧٧.
(٦٠) العاملي، ص ص ١٩ ـ ٢٠.

هذه الشريحة أيضا عائشة ابنة عبد الهادي التي يقول عنها السخاوي «أسمعت الكثيرين وأجاز لها علماء أجلّاء... وعمرت حتى تفردت عن جل شيوخها بالسماع والإجازة في سائر الآفاق وروت الكثير، وأخذ عنها الأئمة سيما الرحالة فأكثروا ... والرواة عنها بالإجازة كثيرون[٦١]، وهناك من بينهن من حملن لقب شيخة العالمات مثل نور نجان بدمشق.[٦٢]

هذا ولم يقتصر الإسهام العلمي للمرأة على الدراسة أو التدريس أو تبادل الرأى حول بعض القضايا العلمية أو إعطاء الإجازات، بل شاركت في أعمال خيرية كان لها علاقة بالعملية التعليمية وتطويرها وتنميتها، مثل إنشاء المدارس والرباطات أو رعاية الأيتام والفقراء وتعليمهم، فها هي تذكار باى خاتون ابنة السلطان الظاهر بيبرس التقية الصالحة كانت تقرِّب إليها الفقراء وخاصة النساء الصالحات، حتى أنها بنت لهن رباطا سمته رباط البغدادية عام ٦٨٤هـ على اسم الشيخة الصالحة زينب ابنة أبى البركات المعروفة ببنت البغدادية،وله دائما شيخة تعظ النساء وتذكرهن وتفقههن.[٦٣]

وعن الشيخة الصالحة فاطمة بنت عباس بن أبى الفتح يقول ابن كثير «وكانت من العالمات الفاضلات، تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر وتنكر على أهل البدع وغيرهم، وتفعل من ذلك ما لا تقدر عليه الرجال، وكانت تحضر مجالس الشيخ الإمام الفقيه ابن تيمية ...» وكان يثنى عليها ويصفها بالفضيلة والعلم ... وهى التي ختمت نساء كثيرات القرآن الكريم وتوفيت في عام ٧١٤هـ/ ١٣١٤م[٦٤]، ومن بين النساء اللائي أسهمن في العملية التعليمية ستيته بنت الأمير سيف الدين التي أمرت بإقامة تربة، وفيها مسجد وإلى جانبها رباط للنساء ومكتب للأيتام وفيها صدقات وبر وصلات وقراء وتوفيت في عام ٧٣٠هـ/ ١٣٢٩م[٦٥] وهناك أيضا بركه خاتون والدة السلطان الأشرف شعبان التي حجت في عام ٧٧٠هـ/ ١٣٦٨م، وأسست مدرسة سميت مدرسة أم السلطان وعملت بها درسا للشافعية ودرسا للحنفية .... وبقيت مدة يجتمع فيها الطلبة والمدرسون يدرسون فيها جميع العلوم[٦٦]، وجعلت على بابها حوض للسبيل، وقيل إنها رتبت بها دروسا للمذاهب الأربعة، وحضورا في كل يوم للصوفية ومكتبا للأيتام[٦٧]، وكذلك طبطلغى زوجة السلطان أزبك، فقد أقامت المدارس والمساجد والمارستانات[٦٨] وفاطمة ابنة الشيخ الإمام المقري التي أقامت المدارس والمارستانات والتكايا وأوقفت لها أوقافا[٦٩]، أما آلف ابنة القاضي علم الدين صالح فقد رتبت قراء يقرأون عندها الحديث والتفسير وتردد إليها كثير من الطلبه.[٧٠]

ونذكر أخيرا خوند تتر بنت السلطان محمد بن قلاوون، حيث أنشأت المدرسة الحجازية[٧١] وجعلت بها درسا للفقهاء الشافعية ودرسا للفقهاء المالكية، وجعلت بها منبرا يخطب عليه يوم الجمعة، ورتبت لها

(٦١) السخاوي، ص ٨١.

(٦٢) ابن كثير، عماد الدين ابو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي، **البداية والنهاية** (بيروت: مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م)، جـ ١٣، ص ٧٨.

(٦٣) العاملي، ص ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٦٤) ابن كثير، جـ ١٤، ص ٧٥.

(٦٥) ابن كثير، جـ ١٤، ص ١٠١.

(٦٦) العاملي، ص ص ٩٤ ـ ٩٥.

(٦٧) كحاله، جـ ١، ص ١٠٨.

(٦٨) العاملي، ص ٢٧٧.

(٦٩) العاملي، ص ٣٦٦.

(٧٠) السخاوي، ص ١٨.

(٧١) المدرسة الحجازية: انشأتها خونده ابنة السلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون زوجة الأمير بكتمر الحجازي وبه عرفت، وهذه المدرسة برحبة باب العيد بالقاهرة؛ المقريزي، أحمد بن على، **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار** (القاهرة: طبعة بولاق، ١٢٩٤هـ)، جـ ٢، ص ٣٨٢؛ ولمزيد من المعلومات عنها انظر الحاشية (٧١) في هذا البحث.

إمـاما يقيم بالناس الصلوات الخمس، وجعلت بها خزانة كتب وأنشأت بجوارها قبة من داخلها لتُدْفَن تحتها ورتبت بشباك هذه القبة عدة قراء يتناوبون قراءة القـرآن ليـلا ونهاراً، وجعلت بجوار مدرستها مكتبـا لعـدة من أيتام المسلمين، وعينت لهم مؤدبا يعلمهم القرآن الكريم، وأجرت عليهم في كل يوم لكل منهم من الخبـز النقي خمسـة أرغفـة ومبلغـا من الدراهم، ويقام لكل منهم بسكوتر الشتاء والصيف، وجعلت على هذه الجهات عدة أوقاف جليلة يصرف منها لأرباب الوظائف.(٧٢)

هذه المساهمات كان لابد وأن تجد تقديرا من قبل طبقـات المجتمـع بصفـة عامـة، ومن قبـل الفئات المستفيـدة منهـا بصفة خاصة، هذه الشريحة من النساء الفاضلات كن يملكن قدراً كبيراً من الثروة سخرت في عمل الخير، لأن مثل تلك المشروعات التي أشرنـا إليهـا تتـطلب الأمـوال الكثـيرة لإنجـازهـا وإخـراجهـا إلى حيز التنفيذ، وإذا أردنا أن نضرب أمثلة لثـراء بعض النسـوة فإننا نجد منهن الكثير، ولنـأخـذ على سبيـل المثـال زوجة الحمزاوي نائب الشـام، فقـد اشتملت تركتها على أشياء غريبة من تحف ومعـادن نفيسة وأقمشة مثمنة وأواني فضة وبلّور، وعندما شُرِعَ في بيعها بعد وفاتها في كل يوم سبت وثـلاثـاء، استمـروا في عملية البيع نحو من شهـر(٧٣)، وكـذلك زينب ابنـة العـلاء حيث دفعت للسلطان خشقدم مايزيد على خمسين ألف دينار ولا نسبـة لذلك مما ادخرته(٧٤)، ويذكر ابن شاهين أن إحـدى الخوندات توفيت في أيام بعض السلاطين، فضبط موجودها، فكان نيفا وستمائة ألف دينار(٧٥) ورغم هذه الإشـارات الدالة على وجود نساء ثريات فإن هنـاك من ابتعـدن عن زخـرف الحياة ولهوها وانخرطن في سلك التصوف.(٧٦)

مكانتها الاجتماعية

من استعـراضنا السابق يتضح لنا أن المرأة في هذا العصر، لعبت دوراً لا يخفى أثـره في الحيـاة العلمية، الأمر الذي أكسبها قدراً كبيراً من الاحترام والتقدير، إلا أن ذلك الاحترام والتقدير لم يكن نابعا فقـط من مسـاهماتها العلمية، وإنما اكتسبت ذلك أيضا من كونها أما أو أختا أو زوجة أو ابنة، وديننا الإسـلامي الحنيف أوصـانا بذلك وشدد على صلة الرحم، وهـذا هو الأسـاس في نظرة الاحترام التي يوليها المجتمع المسلم للمرأة بغض النظر عن مكانتها أو طبقتها التي تنتمي اليها، والمتتبع للإشارات التي وردت في المصادر يرى صوراً متعددة لذلك الاحترام والتقـدير، وأول هذه الصور هي تلك الألقاب التي حملتها أو أطلقت عليها، فبالنسبة لنساء السلاطين والأمـراء أو إخواتهم أو أمهاتهم أو ابنائهم فكانت القاب، الجهة الكريمة، الجهة الشريفة، خاتون(٧٧)، عصمة الدين، الستر الرفيع العفيفة(٧٨)، أما بالنسبة للألقاب التي أطلقها العامة فكانت، ست الكل، وست الناس، وست التجار، وست الخطباء، وست العرب، وست الأهل، وهذه ألقاب أوردتها على سبيل المثال لا الحصر لهـا لأبيِّن احترام المجتمع للمرأة من خلال الألقاب التي أطلقها عليها(٧٩) ولم تكن هذه الألقاب

(٧٢) المقريزي جـ ٢، ص ٣٨٢؛ كحاله، جـ ١، ص ٣٣٠.

(٧٣) ابن اياس. أبو البركات محمد بن احمد، **صفحات لم تنشر من بدائع الزهور** (القاهرة، ١٩٦٩م)، ص ٩١.

(٧٤) السخاوي، ص ٤٥.

(٧٥) ابن شاهـين، غرس الدين خليـل، **زبـدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك** (باريس: مطبعة الجمهورية، ١٨٩١م)، ص ١٢١.

(٧٦) السخاوي، ص ١٤؛ ابن اياس، ص ١٥٩.

(٧٧) خاتـون: لقب عاهلات المغل وأميراتهم، وكذلك يلقب به سيدات الطبقـة العـالية، وفي العصر المملوكي كان يطلق على الملكـات والأمـيرات وبنـاتهن وأمهـاتهن وأخـواتهن: دائـرة المعـارف الإسلامية: مادة خاتون.

(٧٨) ابن كثير، جـ ١٣، ص ٨، ٣٦.

(٧٩) السخـاوي، ص ص ٥٣ ـ ٥٤، ٥٦ ـ ٥٨؛ السـلامي، جـ ٢، ص ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

هى الصورة الوحيدة أو المظهر الوحيد لتقدير المرأة، وإنما ظهر أيضا من خلال معاملتها في الحياة اليومية، فالقلقشندي يذكر أنه عند مكاتبة الأمراء أو السلاطين لزوجاتهم أو أمهاتهم كانوا يضيفون عليهن عبارات التقدير والاحترام(٨٠)، وعندما كانوا يخرجون للنزهة كانوا يستصحبون نسائهم على الخيول في محفاة منشاة بالحرير الملون، ويقود خيولهن بعض كبار الأمراء... ويحيط بهن سائر المماليك والخدام(٨١)، وفي كثير من الأحيان كانت تصدر الأوامر بإغلاق الحوانيت وإخلاء الشوارع والطرقات، كما فعل ذلك الملك الناصر محمد عندما عاد من الصعيد في عام ٧٢٣هـ/ ١٣٢٣م(٨٢) وقد حدث أن نزلت زوجة السلطان في عام ٨٥٩هـ/ ١٤٥٤م إلى بولاق لترى البحر حتى يذهب عنها الوخم، فنزل إليها السلطان وعادها، فلما حصل لها الشفاء أحرقوا في بولاق حراقة نفط حافلة... وكانت تلك الليلة في بولاق من الليالي المشهورة، فلما عوفيت طلعت إلى القلعة... وحولها الخوندات(٨٣) وأعيان نساء الأمراء والمباشرين، وكان لهن مهم حافل بالقلعة(٨٤)، وفي عام ٨٦٢هـ وصل ابن السلطان ووالدته وإخوته... ثم طلعت خوند إلى القلعة هى وأولادها.... وفرشت لها الشقق الحرير بقاعة العواميد(٨٥)، ونثر على رأسها خفائف الذهب والفضة... ثم دخلت اليهم التقادم... ويقال إن بعض ماقدمه بعض الأمراء يزيد على مائة ألف دينار كهدايا ومصاريف(٨٦)، وكذلك كان الحال في حالات الحج فإذا خرجت زوجة السلطان أو أمه إلى الحج جرى لها احتفال مهيب.

وغير هذه وتلك من الصور، فقد كان للمرأة دوراً واضحاً في إدارة الدولة وتصريف بعض الأمور وكان لها كلمة مسموعة في ذلك، ولا أدل على ذلك أن أول من حكم هذه الدولة كانت إمرأة وصفت «بأنها صعبة الخلق قوية البأس، وأنها ساست الرعية أحسن سياسة»(٨٧) وأعني بها شجرة الدر التي كانت تتمتع بشخصية قوية وفطنة وذكاء، ومن بينهن أيضا أم السلطان الملك السعيد بركه خان(٨٨) التي لعبت دوراً بارزاً في الأحداث التي وقعت بين ابنها وبقية أمراء المماليك.(٨٩) ولا ننسى دور أم السلطان الناصر محمد ابن قلاوون، عندما اشتدت الأزمة بين الأمراء في عهد ابنها الناصر، وخافت عليه من بطشهم فطمأنوها وقال أحدهم «أعوذ بالله السميع العليم، والله لو بقى من أولاد أستاذنا بنت عمياء ما خرجنا الملك عنها... وإنما قصدنا الشجاعي وإخماد الفتنة»(٩٠) ويذكر المقريزي أن السلطان شعبان عدل عن قراره بمصادرة أموال الطواشي كافور واكتفى بإبعاده إلى

---

(٨٠) القلقشندي، ابو العباس احمد بن على، **صبح الاعشى في صناعة الإنشا** (القاهرة: دار الكتب، ١٩١٣ ـ ١٩١٩م)، جـ ٧، ص ٦٦.

(٨١) ابن تغري بردي، ابو المحاسن جمال الدين يوسف، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (القاهرة: دار الكتب، ١٣٦١هـ/ ١٩٤٣م)، جـ ٦، ص ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ جـ ٩، ص ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٨٢) المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك** (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١م)، جـ ٢، ص ٢٤٠.

(٨٣) خوند: ويطلق على زوجة السلطان، وهذا اللقب لا يطلق في حق احد من النسوة إلا إذا كانت زوجة للسلطان، ابن شاهين، ص ١٢١.

(٨٤) ابن اياس، ص ٢٦.

(٨٥) قاعة العواميد: وهى إحدى القاعات المخصصة للأدر الشريفة، وهذه القاعة هى القاعة الكبرى، وتعرف بقاعة العواميد وهى مخصصة لزوجة السلطان الكبرى أو خوند الكبرى؛ ابن شاهين، ص ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٨٦) ابن اياس، ص ص ٥٠ ـ ٥١.

(٨٧) ابن اياس، **بدائع الزهور في وقائع الدهور** (القاهرة، ١٩٦٩م)، جـ ١، ص ٨٩، ٩١.

(٨٨) الملك السعيد بركه خان: هو السلطان الملك السعيد ناصر الدين أو المعالي محمد بركه خان ابن السلطان الظاهر بيبرس، بدأ حكمه في عام ٦٧٦هـ وانتهى عام ٦٧٨هـ، وكان عزله لسبب خلاف بينه وبين الأمراء، المقريزي، **الخطط**، جـ ٢، ص ٢٣٨؛ ابن كثير، جـ ١٣، ص ٢٨٨.

(٨٩) المقريزي، **السلوك**، جـ ١، ص ٦٤٥؛ ابو المحاسن، جـ ٧، ص ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٩٠) المقريزى، **السلوك**، جـ ١، ص ٨٠١.

القدس عام ٧٤٧هـ/ ١٣٤٦م، نتيجة تدخل خوند طغاى أرملة السلطان الناصر محمد، ويذكر السخاوي أن زينب ابنة العلاء، تزوجها إينال في أمرته في حدود ٨٢٥هـ/ ١٤٢٢م (وقد انفردت عن سائر الخوندات بنفوذ الكلمة ووفور الحرمة وطواعية السلطان جدا لأوامرها، حتى كان لا اختيار له معها[٩١]، وها هي زوجة السلطان أزبك، قد ملكت على السلطان عقله، حتى صار لا يقطع رأياً ولا يبت أمراً إلا بمشورتها.[٩٢]

ولم تقتصر نظرة التقدير والاحترام على نساء الخاصة من أمراء وسلاطين، وإنما تعدى ذلك إلى نساء العامة من طبقات المجتمع، فقد أولى الرجل زوجته احتراما وتقديرا يتناسب مع إمكاناته وبيئته التي يعيش فيها، فعلى سبيل المثال يذكر ابن الحاج في مواضع كثيرة أن الرجل كان يكتري لزوجته حمارا تتحرك به لقضاء حوائجها المختلفة[٩٣]، ومن البديهي أن يعامل الرجل ابنته أو أخته أو أمه بنفس المعاملة، لأن قيمه وخلقه النابعان من عقيدته تفرضان عليه ذلك.

نشاطات مختلفة للمرأة

من دراستنا السابقة وقفنا على بعض النشاطات التي مارستها المرأة والمكانة التي وصلت اليها، وفي هذه السطور أود الإشارة إلى بعض الأعمال الأخرى التي انخرطت فيها المرأة.

فقد نزلت إلى الأسواق ومارست عملية البيع والشراء بالقدر الذي يتناسب مع قدراتها وإمكاناتها كما يوضح ذلك المقريزي في حديثه عن منع النساء من الخروج إلى الأسواق في عام ٨٤١هـ «... وأخذ والي القاهرة وبعض الحجاب في تتبع الطرقات وضرب من وجدوا من النساء، وتشددوا في الردع والتهديد فلم تر إمرأة في شيء من الطرقات فنزل بعده من الأرامل وربات الصنائع.... وتعطل بيع كثير من البضائع والثياب والعطر، فازداد الناس وقوف الحال وكساد معايش، وتعطل أسواق وقلة مكاسب».[٩٤]

يوضح هذا النص أن المرأة كانت تقوم بدور واضح في عملية البيع والشراء لبعض الحاجيات التي كانت تدر الربح لهن ولأسرهن، وتعود بالمنافع على من يشتري منهن، وقد أشار المقريزي[٩٥] بشكل واضح إلى الضرر الاقتصادي الذي لحق بالناس عندما منعت النساء من الخروج إلى الأسواق وممارسة أعمالهن.

وعلى صلة بالموضوع، فإن خروج المرأة إلى الأسواق كان مراقبا من قبل الدولة عن طريق المحتسب وأعوانه الذين كانوا يراقبون الآداب العامة لمنع وقوع المخالفات بأنواعها وأشكالها المختلفة[٩٦] ومع ذلك فإن ابن الحاج يظهر الضيق لخروج المرأة إلى الأسواق بشكل يلفت النظر إذ يقول «فإذا أرادت الخروج تنظفت وتزينت، ونظرت إلى أحسن ما عندها من الثياب والحلى فلبسته.... وتمشى في وسط الطريق وتزاحم الرجال.... وكل هذا سببه عدم النظر إلى السُنّة وقواعدها»[٩٧]، ويستطرد ابن الحاج أن على الزوج «أن يقوم بشراء حاجيات البيت.... ولا يمكِّنْ النساء من الخروج.... فهن اليوم يجلسن عند البزازين والصواغين يتناجون في الحديث... وربما

(٩١) السخاوي، ص ٤٥.
(٩٢) العاملي، ص ٢٧٧.
(٩٣) ابن الحاج، جـ ١، ص ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.
(٩٤) المقريزي، **السلوك**، جـ ٤، ص ص ١٠٣٢ ـ ١٠٣٣.
(٩٥) المقريزي، **السلوك**، جـ ٤، ص ص ١٠٣٢ ـ ١٠٣٣.
(٩٦) ابن تيميه، تقى الدين احمد، **الحسبة في الإسلام**، تحقيق سيد محمد ابو سعده (الكويت: مكتبة دار الأرقم، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص ١٦.
(٩٧) ابن الحاج، جـ ١، ص ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

كان ذلك سببا في وقوع الفاحشة.»[٩٨]

وعلى العموم فإن ما سبق يبين بل ويؤكد نزول المرأة إلى الأسواق إما للبيع أو للشراء وأحيانا للنزهة. ولم تكتف المرأة بممارسة البيع والشراء وإنما عملت شريحة من النساء كخاطبات أو مربيات أو مراضع ومربيات، وقد ذكر ذلك ابن شاهين «وللآدر الشريفة[٩٩] بلانات ومراضع ودارات معينة»[١٠٠] ويذكر صاحب الضوء اللامع أن «زينب ابنة القاضي الكمال كانت ناظرة على أوقاف والدتها»[١٠١] وفي موضع آخر يذكر أن من بينهن من عملن قابلات للنساء.[١٠٢] وأخريات كن يعملن في مهنة الخياطه[١٠٣]، وشريحة أخرى تعمل في وشم النساء، ويشترط فيمن تمارس مهنة الوشم أن تكون مسنة، وكانت هذه النسوة تتجولن في الشوارع حاملات المشارط والكاسات، وقد تأبطن المخلاة، وظهر حول جيدهن الطوق والشنوف المحلاة، وغرزت عصاباتهن بكلاليب الإبر.[١٠٤]

ولا يخفى على الباحث في مثل هذه الموضوعات أن هناك فئات من النساء من احترفن فن الغناء والموسيقى، ومن الطبيعي أن يكون لكل واحدة منهن مساعدات أو تابعات للقيام بمثل هذا العمل، ويذكر ذلك ابن الحاج عندما يقول «إن بعضهن معه المغاني في الشخاتير فإحداهن تضرب بالطار وأخرى بالشبابة ومعهن المزامير ويرفعن أصواتهن بالغناء»[١٠٥] ونذكر من بينهن خديجة الرحابية التي قال عنها ابن أياس «إنها من أعيان مصر ولها أنشاد لطيف، وحظيت عند أرباب الدولة ورؤساء مصر، وكانت جميلة الشكل حسنة الغناء»[١٠٦] وقد توفيت عام ٨٨٧هـ/ ١٤٨٢م ونشير أيضا إلى خوبى العوادة التي قيل عنها «...... أنه لم يدخل مصر مثلها في الغناء وطرب الفود.»[١٠٧]

ونعرج هنا على فئة الخواطىء، ويذكرهن المقريزي باسم زعيرات الشماعين ويقول بإنه كان لهن سيمات يعرفن بها وزى يتميزن به، وهو ليس الملاءات والطرح، وفي أرجلهن سرافيل من أديم أحمر[١٠٨]، والأمر المستغرب هنا هو أن الدولة كانت تعترف بوجودهن، وفرضت عليهن ضريبة مقررة، وجعلت لهن رئيسة أو ضامنة اسمها ضامنة المغاني، ويذكر المقريزي «وكان على كل مغنية قطيعة تحملها إلى الضامنة، فإن باتت في غير دارها قامت بمال للضامنة، وتدور في كل ليلة على بيوت المغاني جماعة من جهة الضامنة لمعرفة من باتت منهن خارج بيتها»[١٠٩]، ويذكر ابن أياس أن ضمان المغاني «كان من القبائح الشنيعة، ما كان أحد يقدر يعمل عرسا حتى يغرم قدر عشرين إلى ثلاثين مثقال ذهب»[١١٠]، ونشير هنا إلى أن سكن هذه الفئة من النساء كان

(٩٨) ابن الحاج، جـ ١، ص ٢٣٩.

(٩٩) الآدر الشريفة: المقصود بها دار الملك الشريف والتي بها تخت المملكة المعروفة بقلعة الجبل، وبها القصور والاواوين والمجالس والطباق والأحواض والميادين والاصطبلات والجوامع والمدارس والأسواق مايطول شرحه؛ ابن شاهين، ص ٢٦.

(١٠٠) ابن شاهين، ص ١٢٢.

(١٠١) السخاوي، ص ٤٦.

(١٠٢) السخاوي، ص ١١٤.

(١٠٣) ابن حجر، جـ ٢، ص ٣٤٢.

(١٠٤) عبد الحميد يونس، **خيال الظل** (القاهرة، ١٩٦٥م)، ص ٧٥.

(١٠٥) ابن الحاج، جـ ١، ص ٢٤٠.

(١٠٦) السخاوي، ص ٢٣؛ ابن اياس، **بدائع**، جـ ٢، ص ٢٠٧.

(١٠٧) سعيد عبد الفتاح عاشور، **المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك** (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٢م)، ص ١٠٤؛ كحاله، جـ ١، ص ٢٧٣.

(١٠٨) المقريزي، **الخطط** (بولاق، ١٢٩٤هـ، وبغداد مكتبة المتنبي)، جـ ٢، ص ٩٦؛ ابن ايـاس، **صفحـات لم تنشر**، ص ٩؛ ابن اياس، **بدائع**، جـ ١، ص ص ١٠٤ ـ ١٠٥؛ السخاوي، ص ٧٤.

(١٠٩) المقريزي، **السلوك**، جـ ١، ص ٢٦٦.

(١١٠) ابن اياس، **بدائع**، جـ ١، ص ١٢٧.

أرض الطبالة(١١١) وربع الزيني(١١٢) وإحقاقا للحق أن بعض السلاطين وقفوا في وجه هذا التيار الفاسق كما سنبين ذلك فيما بعد.

إن المرأة في هذا العصر وجدت الكثير من وسائل اللهو والترف والتسلية، منها النزول إلى الأسواق ـ كما أشرنا ـ أو الذهاب إلى الحمامات العامة المخصصة للنساء(١١٣)، والمنتزهات في أماكن متعددة، وكذلك الذهاب إلى القرافة(١١٤)، ويذكر ابن الحاج «إن الواحدة منهن إذا أرادت الذهاب إلى الحمام استصحبت معها أفخر ثيابها، وأنفس حليها فتلبسه حين فراغها من الغسل في الحمام حتى يراها غيرها»(١١٥) وإذا خرجن إلى القرافات كن يخرجن راكبات الدواب في الذهاب والإياب والمكاري غير بعيد عنها وتتعمد إبراز ما تلبسه من خواتم وأساور من ذهب وفضة. وقد أنكر ابن الحاج هذه المظاهر الفاسدة عندما قال «وهناك في المقابر يحدث اختلاط ويحدث ما لايليق بمثل هذا المكان.... ويحدث الضحك واللعب والمزاح في موضع الخشوع والاعتبار والذل، فإن هذا الموضع أول منزل من منازل الآخرة، فهو جدير بالحزن والخوف ضد ما يفعلون»(١١٦) كذلك كن في بعض الأحيان يخرجن إلى البرك متبرجات متزينات... والرجال لا يغضون أبصارهم.(١١٧)

هذا وكانت ملابس المرأة تعتبر نوعا من الترف والتجمل فقد وصفها ابن الحاج بأنها ثياب ضيقة قصيرة، وسراويل يلبسنها عند الخروج، وفي موضع آخر يذكر أن سراويل النساء تصل إلى حد الكعبين في السعة(١١٨)، ويؤيد ذلك ما ذكره المقريزي عندما تحدث عن مقتل شجرة الدر، إذ قال إنه «عثر عليها.... وليس عليها سوى سراويل شد إلى وسطها بواسطة تكه»(١١٩)، وترتدي المرأة فوق هذه السراويل قمصان واسعة تحدث عنها المقريزي «إن النساء أسرفن في عمل القمصان والبغالطيق حتى كان يفضل من القميص كثير على الأرض وسعة الكم ثلاثة أذرع ويسمونه البهطله، وكان يغرم على القميص ألف درهم وأكثر، وبلغ أزار المرأة ألف درهم(١٢٠)، ويذكر الشربيني أن هذه الملابس نفسها قد استعملت من قبل نساء العامة «إن كم المرأة... يسع الرجل يدخل منه ويخرج من الكم الثاني.»(١٢١)

ومن ضمن ملابس المرأة كان الأزار الذي تلف به نفسها أي فوق ملابسها، وكانت هذه الأزر غالية الثمن لدرجة أنها أزعجت الدولة فحذرت الناس من لبسه أو شراءه، ويقول المقريزي إنه «نودى في القياس أن من باع أزار حرير ماله للسلطان... فنودى على أزار حرير ثمنه سبعمائة وعشرون درهما فبلغ ثمانين

(١١١) أرض الطباله: من أحسن متنزهات القاهرة، يمر النيل من غربها، ومن شرقها الخليج النصاري ومن قبليها بركه اسمها بطن البقرة، وكانت رؤية هذه الأرض شيئا عجيبا في أيام الربيع، وهي منسوبة إلى إمرأة مغنية تعرف باسم نسب، وكانت طبالة للخليفة المنتصر بالله الفاطمي. وكان قد أعجب بغنائها وضربها للطبل فوهب لها هذه الأرض، المقريزي، **الخطط**، جـ ٢، ص ١٢٥.
ربع الزيني: وكان يشتمل على عدة مساكن ينزلها أهل الخلاعة، وكان يشرف من جهاته الأربع على رياض وبساتين، ففي شرقه غيط الزيني، وفي غربه غيط الحاجب بيري وقبليه الخليج، وقد خرب في عام ٧٥٥هـ؛ المقريزي، **الخطط**، جـ ٢، ص ٧٨.

(١١٢) المقريزي، **الخطط**، جـ ٢، ص ٧٨؛ السخاوي، ص ٨٩.

(١١٣) المقريزي، **الخطط**، جـ ٢، ص ص ٧٩، ٨٥.

(١١٤) القرافتين: يذكر المقريزي، **الخطط**، جـ ٢، ص ٤٤٢ «أنه كان لأهل مدينة مصر ولأهل القاهرة عدة مقابر وهي القرافة، فما كان منها في سفح الجبل، يقال له القرافة الصغرى، وما كان منها في شرقي مصر بجوار المساكن يقال له القرافة الكبرى، وفي القرافة الكبرى كانت مدافن أموات المسلمين منذ فتح مصر، وإقامة مدينة الفسطاط، وعندما جاء الفاطميون اقاموا لهم مقبرة الزعفران بعد بنائهم لمدينة القاهرة.

(١١٥) ابن الحاج، جـ ٢، ص ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(١١٦) ابن الحاج، جـ ٢، ص ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(١١٧) ابن الحاج، جـ ٢، ص ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(١١٨) ابن الحاج، جـ ٢، ص ١٠٤.

(١١٩) المقريزي، **السلوك**، جـ ١، ص ٤٠٢.

(١٢٠) المقريزي، **الخطط**، جـ ٢، ص ٢٢٣.

(١٢١) الشربيني، يوسف بن محمد بن عبد الجواد خضر، **هز الحقوف في شرح قصيدة ابى شاووف** (القاهرة: دار النهضة، ١٩٦٢م)، جـ ٢، ص ٢٢٣.

ولم يجد أحد يشتريه[١٢٢]، وهكذا استجاب الناس لتحذير الدولة من الإسراف في لبس الملابس غالية الثمن.

وقد استخدمت المرأة العصائب والشاش لغطاء الرأس[١٢٣]، أما بالنسبة للوجه فقد غطته بقناع وأحيانا بخمار، حيث تشد القناع أو الخمار بالإبر، وتتحفظ على نفسها أن تكشف رأسها من قناعها أو يكشف وجهها لغير محارمها[١٢٤]، وهذا أمر كان معروفا بصفة عامة اللهم إلا المسنات من النساء، فكن أحيانا لا يلتزمن بالحجاب كما ذكر السخاوي في حديثه عن هاجر ابنه محمد، حيث يقول «صارت أسند أهل عصرها، تزاحم عليها الطلبة وكنت ممن حمل عنها.... وقد كانت على نمط كثير من العجايز في عدم التحجب ونحوه...»[١٢٥] ومعنى كلام السخاوي أن الحجاب كان في كثير من الأحيان لا تلتزم به النساء وخاصة العجائز منهن.

رقابة الدولة

سبق وأن رأينا كيف أن السلاطين والأمراء وغيرهم من العامة نظروا إلى المرأة نظرة تقدير واحترام كبيرين، لكن هذه النظرة لم تكن مطلقة وبدون حدود، فهناك أمور وقفت الدولة منها موقفا حاسما وواضحا، خاصة إذا كانت تخرج عن المألوف أعني تعاليم الشريعة الإسلامية، وإذا تتبعنا موقف الدولة الرسمي، سنجد أنها تدخلت في كثير من الأمور التي رأت فيها خروجا عن تعاليم الشريعة أو العرف والآداب العامة.

ففي عام ٦٦٢هـ/ ١٢٦٣م لوحظ أن كثير من النساء أصبحن يلبسن العمامة، وفي هذا تشبُّه بالرجال، وهو أمر منهي عنه ويخرج عن الذوق العام، فأصدر السلطان الظاهر بيبرس أمرا بأن «إمرأة لاتتعمم بعمامه ولا تتزيا بزى الرجال» وتوعدوا لكل من تفعل ذلك، بعد مرور ثلاثة أيام من صدور هذا الأمر بسلب كل ما عليها من كسوة وملابس، ولم يتوقف الأمر بالسلطان المجاهد عند هذا الحد، بل تعداه إلى مطاردة الخواطىء ومنعهن من ارتكاب المنكرات، وأمر بالغاء المكوس المقررة على البغايا، ويذكر ابن كثير «وفي جماد الآخرة رسم السلطان الملك الظاهر بإراقة الخمور وتبطيل المفسدات والخواطىء بالبلاد كلها، فنهبت الخواطىء وسلبن جميع ما كان لهن حتى يتزوجن، وكتب إلى جميع البلاد بذلك، واسقط المكوس التي كانت مرتبه على ذلك وعوض من كان محالا على ذلك بغيرها ولله الحمد والمنة».[١٢٦]

يظهر هذا النص بوضوح الموقف الرسمي للدولة من هذه الأعمال الخارجة عن قانون شريعتنا الإسلامية الغراء، وقد وضع السلطان حلا لمشكلة هذه النسوة عندما أمرهن بالزواج، ولتشجيع ذلك أمر بتحديد مهورهن باربعمائة درهم يعجل منها مائتان[١٢٧]، وأريد أن أوضح عبارة وردت في النص وهى «وعوض من كان محالا على ذلك بغيرها» المقصود أن هناك أناس كانوا يعتمدون على هذا النوع من الرسوم أو المكوس التي تدفعه المغاني للدولة، حيث يشير القلقشندي إلى ذلك بقوله «وصارت الإقطاعات ترد من جهة الملوك على سائر الأموال من خراج الأرض والجزية وزكاة المواشي والمعادن والعشر وغير ذلك، ثم تفاحش الأمر وزاد حتى أقطعوا المكوس على اختلافها»[١٢٨] لكن عبارة أبو المحاسن كانت أكثر وضوحا إذ يقول «إن هناك مكوسا أخرى يعتمد عليها

---

(١٢٢) المقريزي، **الخطط**، جـ ٢، ص ٣٢٣؛ **السلوك**، جـ ٢، ص ٨١١.
(١٢٣) المقريزي، **السلوك**، جـ ٣، ص ٥٢٤.
(١٢٤) ابن الحاج، جـ ١، ص ١٣٤.
(١٢٥) السخاوي، ص ص ١٣١ ـ ١٣٢.
(١٢٦) ابن كثير، جـ ١٣، ص ٢٥٤؛ المقريزي، **السلوك**، جـ ١، ص ٥٧٨.
(١٢٧) المقريزي، **السلوك**، جـ ١، ص ٥٧٨.
(١٢٨) القلقشندي، جـ ١٣، ص ١١٧.

الجند، منها ما يتحصل من البغايا والفواحش من الرسوم، فأبطل السلطان الناصر محمد ذلك وعوضها من جهات لا يظلم فيها الرجل الواحد[١٢٩]، معنى ذلك أن السلطان الناصر محمد هو الآخر حاول أن يحد بل ويقطع وابر تلك الشريحة الفاسدة، ومن المواقف الاحترازية المتخذة من قبل الدولة، أن الأمير كتبغا المنصوري، نائب السلطنة أمر في عام ٦٧٩هـ/ ١٢٨١م بأن لا يجتمع الرجال والنساء في ليالي الجمع بالقرافتين، كذلك فإن الأمير علاء الدين الطيبرسي والي باب القلعة منع النساء من الخروج إلى الأسواق وغيرها، وكان يخرج أيام المواسم إلى القرافة وينكل بهن فامتنعن من الخروج إلا لأمر هام[١٣٠]، وهذا ما حذر منه ابن الحاج في مواضع كثيرة.[١٣١] ويذكر المقريزي أنه في عام ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م وجد نوع من القمصان اسمه بهطله.... ويكلف أكثر من ألف درهم..... فأمر الوزير منجك بإبطالها، وأمر والي القاهرة بقطع أكمام النساء، وأخذ ما عليهن، وبعث أعوانه إلى بيوت أرباب الملهى، حيث كان كثير من النساء، فهجموا عليهن، وأخذوا ما عندهن من ذلك، وكبسوا أيضا مناشر الفسالين، ودكاكين باعة الملابس النسائية، وأخذوا ما فيها من قمصان النساء، وقطعها الوزير منجك، ودفع برجاله إلى الشوارع لمضايقة النساء ممن يلبسن هذه القمصان، بل ونادى بمنعهن من لبسها، وهدد من تخالف بأخذ ما عليها، وبالفعل تم القبض على بعضهن وأخذت القمصان عنهن،. ولم تكتف الدولة بهذا الإجراء، بل عملت تماثيل على هيئة صور النساء وعليهن القمصان ووزعها في المناطق الرئيسة بقصد التخويف، ويذكر المقريزي «وركب على سور صور نساء عليهن تلك القمصان بهيئة نساء قد قتلن عقوبه على ذلك، فانكففن عن لبسها.»[١٣٢]

ويبدو أن هذا المنع لم يستمر طويلا بدليل أن الدولة أصدرت أمراً في عام ٧٩٣هـ/ ١٣٩٠م بمنع النساء من لبس هذه القمصان الواسعة، وأمر ألا يزيد قماش القميص الواحد عن أربعة عشر ذراعا بعد أن كان يفصل من إثنين وسبعين ذراعا من البندقي[١٣٣]، والذي عرضه ثلاثة أذرع ونصف، وأمرت الدولة رجالها بالنزول إلى الأسواق لقطع الأكمام الواسعة للنساء، فامتنعت النساء من لبسها.[١٣٤]

ونتيجة لتلك الأوامر والرقابة الصارمة المستمرة انقطع خروج النساء إلى الأسواق، وركوب حمير المكارية، وكان إذا عثر على واحدة منهن كشف عن ثيابها في الحال.[١٣٥] وفي عام ٨٢٤هـ/ ١٤٢٧م نودى بمنع النساء من الخروج إلى القرافات (المقابر) حيث كثرت الأمراض وزاد عدد الأموات، ومرة أخرى تكرر النداء في عام ٨٣٣هـ/ ١٤٢٩م «وتوعد المكاري بالشنق والمرأة بالتعزير»[١٣٦] وكذلك جرت محاولات لمنع النساء من التنزه على البرك وشواطىء النيل لما يحدث من السلوك غير المقبول أحيانا، فقد أصدر الأميران بيبرس وسلار في عام ٧٠٦هـ/ ١٣٠٦م أمرا بمنع الشخاتير والمراكب من دخول الخليج الحاكمي والتفرج فيه بسبب مايحصل من الفساد والتظاهر بالمنكرات اللاتي تجمع الخمر

(١٢٩) ابن تغري بردي، جـ٩، ص ٤٩؛ المقريزي، **السلوك**، جـ١، ص ٥٧٨.

(١٣٠) المقريزي، **السلوك**، جـ ٢، ص ٥١؛ ابن تغري بردي، جـ ٨، ص ٢٣٠.

(١٣١) ابن الحاج، جـ ١، ص ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(١٣٢) المقريزي، **الخطط** جـ ٢، ص ٢٢٣؛ **السلوك**، جـ ٢، ص ٨١٠.

(١٣٣) المقريزي، **السلوك**، جـ ٣، ص ٧٥٠؛ والبندقي ـ نسبة إلى الحرير البندقي الذي تنتجه البندقية، وينسب اليها أيضا الدوكات البندقية وهى النقد الذهبي للبندقية.

(١٣٤) المقريزي، **السلوك**، جـ ٢، ص ٨١٠.

(١٣٥) المقريزي، **السلوك**، جـ ٢، ص ٨١٠.

(١٣٦) ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي، **ابناء العمر بانباء العمر** تحقيق حسن حبشي (القاهرة، ١٣٩٢هـ)، جـ ٣، ص ٤٣٩.

وآلات الملاهي والنساء المكشوفات الوجوه المتزينات بافخر زينه[١٣٧]، كذلك قرر المحتسب صدر الدين أحمد بن العجيمي في عام ٨٢٥هـ/ ١٤٢٣م منع النساء من الجلوس على حوانيت الباعة للفرجة على المحمل[١٣٨]، وفي عام ٨٤١هـ/ ١٤٣٧م منعت النساء من الخروج من بيوتهن، وإن لا تمر إمرأة في شارع ولا سوق، وتوعدت السلطات من تخرج، وأخذ والي القاهرة، وبعض الحجاب في تتبع الطرقات وضرب من وجدوا من النساء، وكان لهذا المنع ردود فعل سيئة على عملية البيع والشراء في الأسواق بصفة عامة. ويتحدث المقريزي عن هذه الحادثة بالتفصيل ويذكر، أنه لما كثر الوباء في ٨٤١هـ/ ١٤٣٧م سأل السلطان من حضر من القضاة والفقهاء عن الذنوب التي إذا ارتكبها الناس عاقبهم الله بالطاعون؟

فقال بعضهم «إن الزنا إذا فشا في الناس ظهر فيهم الطاعون وإن النساء يتزين ويمشين في الشوارع ليلا ونهارا في الأسواق». وأشار آخر «إن المصلحة منع النساء من المشى في الأسواق» ورأي ثالث قال بمنع المتبرجات وأما العجائز ومن ليس لها من يقوم بأمرها لا تمنع من تعاطي حاجتها» فمال السلطان إلى منعهن من الخروج مطلقا.... ونودي بالقاهرة ومصر وظواهرهما بمنع النساء من الخروج بأسرهن من الخروج من بيوتهن، وأن لاتمر إمرأة في شارع ولا سوق البتة، وتهدد من خرجت من بيتها بالقتل، فامتنع عامة النساء فتياتهن وعجائزهن وآمائهن من الخروج إلى الطرقات» وأخذ والي القاهرة، وبعض الحجاب في تتبع الطرقات، وضرب من وجدوا من النساء.[١٣٩]

(١٣٧) المقريزي، **الخطط**، جـ ٢، ص ١٤٣.

(١٣٨) ابن الحاج، جـ ١، ص ٢٦٦.

(١٣٩) المقريزي، **السلوك**، جـ ٤، ص ص ١٠٣٢ ـ ١٠٣٣.

الصهيونية ... وظاهرة اللاسامية (دراسة تحليلية)

للدكتور سيد فرج راشد

ملخص البحث : **يتناول هذا البحث نقد فكرة الصهيونية نقداً علمياً من خلال الصراعات الفكرية والقومية التي وُلدت عند مفكري الصهيونية ذوي الاتجاهات المختلفة. وقد حاول مفكرو الصهيونية وضع هدفها في إطار دينى تأويلي، وجعلوها امتداداً لفكرة الخلاص اليهودى التي بدات منذ الوجود اليهودى في السبى البابلي. وقد تبين من ثنايا أقوال هؤلاء المفكرين كيف قامت الصهيونية على مزاعم تراثية تدور حول محور التعصب الدينى والعنصرى، لتبرر ادعاءاتها في إقامة الدولة الصهيونية على أرض فلسطين العربية.**

كما ركزت الدراسة على العوامل التي ساعدت على ظهور الصهيونية السياسية قرب نهاية القرن التاسع عشر، وكذلك الفروق بينها وبين الصهيونية الروحية والصهيونية العلمانية، مع توضيح الحد الفاصل بين معاداة اليهودية وظاهرة اللاسامية.

وتهدف هذه الدراسة إلى مزيد من التحليل لظاهرة الصهيونية وأسبابها، وذلك من خلال تتبعنا لجذور الصهيونية وأفكار مفكريها وأقوالهم بعد ذلك، وقد خلصنا إلى أنه ليس هناك أي رابط عضوى بين أجداد يهود أوربا والأسباط اليهودية القديمة، كما أن الرابطة التي تجمع اليهود في مختلف جنسياتهم هي رابطة الدين فقط وليس رابطة القومية كما ادعت الصهيونية، على أمل إدماج الحركة الصهيونية في دائرة الحركات القومية.

فقد اليهود استقلالهم السياسى في فلسطين (يهوذا واسرائيل)، وذلك عندما أطاح الآشوريون بما سُمِّيَ بمملكة إسرائيل عام ٧٢٢ ق.م، وعندما أطاح البابليون بما سُمِّيَ بمملكة يهوذا عام ٥٨٧ ق.م. وفي كلتا الحالتين تم سَبْى عدد كبير من سكان المملكتين إلى آشور وبابل. وماكاد هذا الجمع من اليهود يستقر في منفاه في العراق القديم حتى قرروا ـ منذ سيادة الفرس على فلسطين حوالى عام ٥٣٩ ق.م. ـ أن ينظِّموا أنفسهم ليُكوِّنوا مجتمعا سياسيا دينيا جديدا، وشفعوا ذلك بإنشاء حركة صهيونية في ذلك الوقت السحيق. وفي سعيهم لتحديد ملامح تلك الحركة جعلوا لها دعاة يؤلفون من أجلها الأناشيد التي فحواها الحث على العودة إلى فلسطين، بل الأمر أبعد من ذلك مدى، فهو لا يقتصر على تأليف الأناشيد وإنما جاوز ذلك إلى أنهم وضعوا بعضها ضمن مزامير داود، الذي توفى قبل ذلك بحوالى خمسمائة سنة، مثال ذلك ما يتردد في المزمور ١٣٧ من مزامير داود:

على انهار بابل هناك جلسنا فبكينا عندما تذكرنا
صهيون هناك سألنا الذين أسرونا الغناء، والذين
عذبونا التطريب، إنما رنمو لنا من ترانيم صهيون.
كيف نرنم ترنيم الرب في أرض خربة
إن نسيتك، يا أورشليم (القدس) فَلْتَنْسَى يميني.
ليلتصق لساني بحنكي إن لم اذكرك، إن لم أَعْلُ على
ذروة فرحي.
يابنت بابل المقدرة للدمار، طوبى لمن يجزيك بما عاملتنا
به

لقد وقفنا في هذا المزمور على نتيجة مهمة مؤداها أن فكرة الصهيونية قد بدأت منذ السبى البابلى، على أساس أنها تعبر عن الخلاص القومى لليهود وعودتهم إلى فلسطين. وقد حاول مفسرو الصهيونية فيما بعد وضع هدفها في إطار دينى تأويلى على ضوء الأحقاد الجديدة، يتم تحقيقه بجهود القادة المتعصبين من اليهود، للوصول إلى تأمين يهود الشتات واستقرارهم. وبذلك وُضِعَتْ للصهيونية مسئوليتها المحددة في تحقيق الخلاص. وعلى ذلك جاء هذا التفسير لافتا للنظر، حيث صب زعماء الصهيونية حركتهم في إطار دينى وجعلوها امتداداً لفكرة الخلاص اليهودى التي بدأت منذ وجود اليهود في السبى البابلى.

ثم تبلور هذا الاتجاه وبرز في الفكر اليهودى عندما دمر الإمبراطور الروماني إيليوس هادريان القدس عام ١٣٥م، ثم أقام عليها مدينة جديدة أسماها «إيليا كابيتولينا» بعد أن قضى قضاءً مبرماً على الكيان الذاتي والدينى لليهود، ومنذ ذلك الوقت تقلصت أحلام المسيحانية عند اليهود.(١)

ومؤدى ذلك أن بنى إسرائيل لم يستطيعوا أن يتخلصوا من دائهم القديم، وهو التعصب العنصرى الذي لم يكتف بالقول بامتياز قومهم على غيرهم من الأمم بالإيمان بالله وتوحيده، بل قلبوا هذا إلى أحقاد يُغـزّونها باستمرار ضد الأمم الأخرى مدّعين أنهم يتربعون على القمة في ترتيب شعوب الأرض، وأن هذه المكانة كانت - كما يرون - بوحى إلهى، ومن هنا سمّوا أنفسهم «شعب الله المختار». وكان ذلك منطلقا لتفرقة عنصرية رهيبة حتى أمام القانون، فمن ليس من بنى اسرائيل لا تحميه الشريعة اليهودية ولا تجازى المعتدى عليه من اليهود، كما أنهم وصلوا في ذلك إلى أن اليهودي بالنسب والعرق يظل هكذا حتى لو ألحد أو ارتد، بينما المتهود يظل منفصلا من الشعب المختار مهما بلغ به الإيمان وامتثاله الشريعة. وهذا وحده دليل على انحرافهم عن تعاليم موسى، الذي أرسله الله رسولا ليهدم عبادة الأصنام وعبادة الإنسان للإنسان، ولكى يجعل العدل أساسا للتعامل بين الناس كافة، وهذا هو جوهر دعوته لفرعون مصر.

وعلى ذلك فهذه الشريعة الموسوية الإصلاحية التي ثارت على التمييز الطبقى والعنصرى، لا يمكن أن تكون هي عصب العنصرية كما يتصورها اليهود فيما نسبوه إلى موسى الذي مات بعيدا عن أرض فلسطين. وعلى ذلك فالكيانات السياسية المتعاقبة التي قامت في تلك الأرض من بعده لم تكن إلا حركات سياسية ضحوّا فيها بكل شيء حتى بالإيمان وبالشريعة.

ومن هنا كان بقاؤهم السياسى في فلسطين مهتزا دائما وعرضة للتدمير، شهد بذلك أنبياؤهم وهم يخطبون فيهم داخل فلسطين، فنبيهم إشعيا (حوالى ٧٤٠ ق.م) يذكرهم بأن تصدع كيانهم في تلك الأرض وتسلّط من لا يرحمهم ولا يخاف الله فيهم إنما هو جزاء عادل لما ارتكبوه من موبقات وآثام. وكان بهذا

(١) اصبحت فكرة المسيح المخلص ركنا من اركان العقيدة اليهودية، وقد تأكدت هذه الفكرة مع السبى البابلى، ثم مع النكبات المتعاقبة التي حلت باليهود فيما بعد على ايدى الرومان وغيرهم، وقد اطلق كثير من العلماء على فكرة المسيح المخلص مصطلح المسيحانية. وواقع الامر أن الحلم المسيحانى لم يكف عن مداعبة خيال اليهود منذ السبى البابلى وحتى القرن العشرين. راجع حسن ظاظا، **الفكر الدينى الإسرائيلى** (القاهرة، ١٩٧١)، ص ص ١٢٩ - ١٣٠.

يبشر بزوال الكيان الشمالى لبنى إسرائيل (٧٢٢ ق.م) من فلسطين والذي يسميه المؤرخون «مملكة إسرائيل». كما كرر الخواطر نفسها نبيهم أرميا (٥٨٧ ق.م) بجانب جدران المعبد في القدس، وهو يأمرهم بالاستسلام لنبوخذ نصر (بختنصر) الكلدانى، لأن ما فعله بهم إنما جزاء عادل من الله حل بهم، وأنهم إذا رفضوا عقوبة الله فإنها ستتضاعف وسيكثر فيهم القتل والتشديد والتدمير، فعصوّا نبيهم وأرسلوا وراءه من يقتله بعد وقوع الكارثة. ففي خطبة من خطبه يقول لهم:

كيف تقولون : نحن حكماء وشريعة الرب معنا؟، إن قلم الكتبة الكاذب قد أحالها كذبا لقد خزى الحكماء وفزعوا، وأخذوا. لقد نبذوا كلمة الرب، فماذا فيهم من الحكمة؟ ولأعطين نساءهم لآخرين، وحقولهم لُمحتلين، لأنهم جميعا ـ من صغيرهم إلى كبيرهم ـ يحرصون على السحت!. وهم جميعا ـ من النبى إلى الكاهن ـ يأتون الزور! يداوون كَسْرَ بنت قومى باستخفاف، قائلين: سلام، سلام، وليس من سلام! أفهل شعروا بالخزى عندما اقترفوا رجسا؟ كلا إنهم لم يخزوا خزيا، ولم يعرفوا الخجل!. ولذلك فسوف يسقطون مع الساقطين!. عندما يأتى انتقامى، سوف يكتبون، قال الرب. لأبيدنهم إبادة، يقول الرب، فلا عنب في كرمهم، ولا تين في شجرتهم، بل لقد سقط الورق، ولأجعلنّ عليهم من يدوسهم قائلا: لماذا نقعد؟ تجمعّوا حتى ندخل المدن الحصينة، ونصمت، لأن الرب إلهنا قد أخرسنا وسقانا نقيع سم، لأننا أخطأنا إلى الرب. انتظرنا السلام، فما أصابنا خير، وترقبنا الشفاء، فإذا بالبلاء من دان ـ في شمال فلسطين ـ تجاوبت جَلَبة، ومن صدى صهيل جياده ارتجعت كل الأرض. ثم وصلوا، فالتهموا البلاد وما فيها، والمدينة وسكانها ـ يقصد القدس ـ . ها أنا ذا أبعث عليكم أفاعى رقطاء ـ يقصد جيش بختنصر ـ لاراقي لها فتلدغكم! يقول الرب (سفر ارميا ٨: ٨ ـ ١٧).

وهكذا قامت الصهيونية على مزاعم تراثية تدور حول محور التعصب الدينى ونزعة قومية عنصرية، تظهر من حين لآخر مرتدية عباءة التوراة لتستخرج من نصوصها ما تبرر به ادعاءاتها في إقامة الدولة الصهيونية على أرض فلسطين العربية. على أن المعنى السياسى في حنين يهود العصور الوسطى في الأندلس[٢] إلى القدس ـ وهو معنى لا يوجد ما يقابله في حنين المسلمين إلى الحرمين الشرفين ـ هو أنهم يعتقدون أن وجودهم في الشتات كان بغضب من الله عليهم، ولذلك فإنهم على الرغم من تأقلمهم في ظروفهم الجديدة كانوا يترقبون زوال غضب الله عنهم، وذلك بأن يكون لهم كيان في عاصمة سليمان، ولهذا كانت التقاليد المعمارية تقتضى على اليهودى إذا بنى بيتا أو قصرا أن يترك فيه قطعة مكشوفة او مهدّمة من الحجارة، تُذكِّره بخراب الهيكل وتدعوه دائما إلى ألا يسكن في دار كاملة العمران حتى يتم عمران المدينة المقدسة، لذلك امتزج الحنين الديني بهذه العقيدة النضالية النابعة من الغيبيات التي تأوّلوها، لدرجة أن المتزمتين منهم كانوا يرفضون الصهيونية الحديثة عند ظهورها، لما تتضمنه من تمرد على غضب الله الذي به كتبت عليهم الذلة والمسكنة، ولم تنحل هذه

(٢) لا يتسع المجال هنا للتفصيل في أمر هذه الناحية الفريدة التي تستوقف الاهتمام في تاريخ الفكر الإسلامى، فقد عاش اليهود منذ القرن الثالث الميلادى في اسبانيا تحت حكم القوط الغربيين في اضطهاد شديد، ومع ظهور الإسلام الذي انتشر وعمَّ المنطقة كلها، وما ان وضع العرب ايديهم على الأندلس حتى صبغوها بالصبغة العربية من حيث عاداتها وتقاليدها وآدابها، وعومل اليهود على أنهم أهل كتاب فتركت لهم حرية العقيدة والثقافة، وهكذا بدات اللغة العبرية في الظهور ـ وكان امرها قد انتهى بين اليهود كلغة حية وحلّت محلها اللغة الآرامية، ومن ثم قامت نهضة لغوية ادبية إذ اهتم اليهود بدراسة النحو في لغتهم متأثرين بالنحاة العرب. وقد أخذت ثقافة يهود الأندلس من موارد الثقافة الإسلامية بصورة مباشرة، فبعد الفتح العربى تمتع اليهود بحرية دينية وفكرية لم يكونوا يعرفونها من قبل. لقد تأثر اليهود بالفكر اللغوى الإسلامى، كما ربطه المسلمون بالقرآن، ربطه اليهود بالتوراة وقلدوا المسلمين في استنباط الأحكام والتوفيق بين ما جاء في التوراة وما جاء في التلمود. كما فرضوا شعرهم في الأندلس على غرار الشعر العربي، ونُظِّمَ على ضوابط ومقاييس القصيدة العربية، راجع احمد امين، **ظُهْرُ الإسلام**، ط ٤ (القاهرة، ١٩٦٦م)، جـ ٣، ص ٩٩؛ حسن ظاظا، **الساميون ولغاتهم** (القاهرة، ١٩٧١)، ص ٩٤.

العقدة إلا عندما اقتنع بعض الحاخامين بالصهيونية في أوائل القرن الماضي (من أمثال هيرش)، فبدأ المتدينون المثقفون يقبلون الصهيونية بدون حرج.

وحنين المثقفين اليهود سياسيا إلى فلسطين في العصور الوسطى كان وسطا بين الرضا بالعقاب الإلهي الذي أنبأهم به أنبياؤهم وانتظار العفو عنهم، الذي لا يكون إلا بوجود حاكم لهم في الأراضي المقدسة، فهي إذن صهيونية روحية قوامها التسليم بالإرادة الإلهية، أي أنها بالمقارنة بصهيونية هرتسل، كانت عاطفية لا تتخطى ذلك إلى عالم المال والأعمال، وكذلك كانت سلبية لم تفكر في ترجمة هذه العاطفة الصهيونية إلى مشروع عملي واجب التنفيذ. لذلك كان تعبير عن الحنين في شعورهم أن القدس مهدا للصهيونية السياسية، فعندما قام هرتسل بتحويل الحركة الصهيونية من حركة فكرية إلى حركة سياسية ـ بإرساء منهجها العام سنة ١٨٩٦م في كتابه الشهير «الدولة اليهودية» ـ إنما صوَّرها وسخَّرها للوصول إلى خدمة أغراضه السياسية وأهدافه القومية[٣] كما سنوضحها فيما بعد.

ولذلك فصهيونية القرن العشرين تعتبر استمرارا لتلك العقدة القديمة التي نشأت أثناء الشتات اليهودي في الوجدان في عصور الاضطهاد، وقد أدرك مفكرو الصهيونية ذلك، فكان دأبهم الأول أن يزرعوا الأمل في أولئك البائسين. ومن هنا ولدت الصراعات الفكرية والقومية عند مفكري الصهيونية ذوي الاتجاهات المختلفة.

ولكن يبدو أن قادة الصهيونية لم يقرأوا إلا النصوص العدوانية والعنصرية في كتبهم الدينية، التي اختارها لهم كهنتهم فانتفخوا وطغوا، وظنوا بذلك أنهم قادرون على العزلة والتقوقع داخل مختارات تراثية وعنصرية، تصلح لأن تكون سورا حصينا يحيط باليهود داخل أحياء خاصة بهم أطلق عليها في أوروبا اسم «جيتو».[٤] ومن المرجح أن اسم

---

(٣) سيد فرج راشد، **القدس عربية إسلامية** (الرياض: دار المريخ، ١٩٨٦)، ص ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

على أن المؤرخ الصهيوني المعاصر ملتون شمتينبرج قد حاول ربط الصهيونية بالتاريخ اليهودي القديم والوسيط ليردها إلى أصول قديمة حتى يجعل فكرة الصهيونية كأنها فكرة مستمرة في الوجدان اليهودي حتى تتحقق العودة إلى فلسطين، ولذلك يقول شتينبرج ما نصه: «على الرغم من الشوق إلى العودة لصهيون كان قويا، إلا أن الإنسان اليهودي في العصر الوسيط لم يحاول أن يحقق هذه الفكرة بالعمل المباشر، لقد صدمته الظروف وشعر بضعفه حتى يئس من الخلاص، ولم تكن هناك محاولات لعودة المثقفين إلى أرضهم رغم وجود السبيل إلى ذلك. لقد كان الحلم نوعا من الغيبوبة أو أحلام اليقظة»؛ راجع:

Milton Steinberg, *A Partisan Guide to the Jewish* Problem (New York, 1945), pp. 222 – 223.

(٤) وهناك خلاف حول ظهور أول جيتو في العالم، فينسبه البعض إلى حكم الامبراطور الالماني فردريك الثاني بن شارلمان (١٢٢٠ ـ ١٢٥٠م) الذي كان يحكم الثلث الأوسط من أوروبا، أو إلى البابا بولس الرابع في روما في القرن الرابع عشر، ولايزال الخلاف قائما، حتى أن دائرة المعارف العبرية، «أوتسار بسرائيل» تقول إن اشتقاق كلمة جيتو غير معروف. والسبب في إقامة جيتو بالرمو في صقلية أيام فردريك كان فتنة الدم حيث وجد أحد المسيحيين جميع أبنائه مذبوحين في مكان قريب من تجمع اليهود، مما اضطر الإمبراطور لتخصيص حي خاص لسكنى اليهود كي يسهل حمايتهم، وذلك أول جيتو في التاريخ. ويعتبر بعض اليهود ان هذا العمل لا يمت إلى الجيتو بصلة حيث إن الجيتو مقرون بالاضطهاد والتعصب. وقد بلغ البابا بولس الرابع أن اليهود يشتغلون بالربا ويأخذون المسيحيين كرهائن، فاستفظع أن يستعبد اليهود النصارى، فأصدر مرسوما في ١٤ أغسطس سنة ١٥٥٥م يحتوي على عدة قرارات، منها قطع معاملة اليهود مقاطعة تامة وعدم مرورهم وهم ركوب في بلد مسيحي وارتدائهم الزي الخاص بهم، وهو عبارة من حَلَقَة صفراء تخاط على ثيابهم من الخارج رجالا ونساء، بالإضافة إلى إجبارهم على الإقامة في حي خاص بهم، ويبدو أن هذا هو الجيتو الحقيقي، حيث إن مفاتيحه مع النصارى يغلقونه عليهم في ساعة معينة من المساء ولا يفتح حتى مطلع الفجر، وأي يهودي لا ينام في الجيتو يُهْدَرُ دمه. واستمر هذا الجيتو في روما إلى أن الغاه البابا بيوس التاسع في أبريل سنة ١٨٤٧م، ومن الواضح ان اليهود اختاروا لأنفسهم وبملء حريتهم الإقامة في حي بعينه دون أن يُفْرَض عليهم ذلك في العصر الهلينستي والروماني، إن لم يكن قبل ذلك كما حدث في الاسكندرية منذ عصر البطالمة.

وتلخص في هذا الحديث عن الجيتو ما قاله الدكتور حسن ظاظا ما نصه:

«الذي نريد أن نستخلصه هو أن اليهود منذ القدم يبدأون طائعين مختارين بفرض حصار على أنفسهم وراء أسواء من العزلة والتزمت والتعصب الديني والعنصري ورفض الأمم الأخرى، ثم ما يلبث هذا الحصار ان يصبح إجباريا بأيدي أعدائهم، لا يستطيعون الفكاك منه».

جيتو مشتق من كلمة بورجيتو الإيطالية التي تعني جزءاً من مدينة. وقد تعرضت أحياء اليهود (الجيتو) في أوروبا لكل أنواع النكال والتدمير، ولكنها كظاهرة اجتماعية منتشرة في أوروبا حافظت على العنصرية اليهودية دون الاندماج في المجتمعات هناك، وانعزال اليهود طوال هذه القرون في الجيتو هيأ لهم أن يظلوا شديدو الالتصاق بكتبهم المقدسة (العهد القديم والمشنا والتلمود) وبكهنتهم. وداخل هذه الأحياء اكتمل تعصبهم الدينى، واختمرت مقومات الصهيونية، وبدأت خيالاتهم في السيطرة على العالم. ويعتقد بعض مفكرى اليهود أنه لولا الجيتو لذابت الهوية اليهودية في المجتمعات الأوروبية. والصهيونية في رأى مفكريها ما هي إلا دعوة للعودة إلى حياة العزلة في مجتمع يكون طابعه يهوديا، بهدف انقاذهم من الاندماج في هذه المجتمعات غير اليهودية. وعلى ذلك يقول بعض دعاتهم من المصلحين بأن الصهيونية رد فعل طبيعى لانتهاء حياة الجيتو. فقبل بداية عصر الصهيونية السياسية كان اليهودى يعتبر نفسه أحد أفراد شعب الله المختار، وأنه في حالة انتظار لوصول المسيح المخلص ضمن جماعة دينية مقدسة.[٥]

وعلى مشارف التحرك الصهيوني في العصر الحديث، ظهر الفيلسوف اليهودى الهولندى باروخ سپينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م) الذي كان ضد التعصب اليهودى والنعرة العنصرية، وموقفه هذا هو استمرار لسلفه الفيلسوف موسى بن ميمون (١١٣٥ ـ ١٢٠٤م) أكبر فلاسفة اليهود في أيام الدولة الأيوبية، ولذلك اضطهده اليهود كما اضطهدوا سپينوزا من بعده، إلا أن سپينوزا قال: «إن اليهودية عقيدة، وشريعة وليست وطنا أو قومية أو جنسا وأن اليهودى يمكن أن يؤدى شعائره في أي مكان في العالم، لأن الله لم يشترط القدس ـ أورشليم ـ كمكان وحيد ليقبل صلاواتهم».

موسى مندلسون وحركة الهسكلاه

ومن أوائل المفكرين الصهاينة الذين كان لهم تأثير على التحرك الصهيونى في العصر الحديث، هو موسى مندلسون (١٧٢٩ ـ ١٧٨٦م) الذي ولد في دسو بألمانيا، وكان والده قد نزح إليها من شرق أوروبا حيث التزمت والتعصب اليهوديان في الجيتو. وقد تبنى مندلسون اتجاها فكريا لحل المسألة اليهودية، فقال باندماج اليهود في المجتمعات التي يعيشون داخلها في أوروبا. وكانت حركته تدعو اليهود إلى التخلى عن الصفات الذميمة التي تجعلهم مكروهين من أبناء الديانات الأخرى، مثل الإقراض بالربا ونهب الأراضى من الفلاحين والترفع عن الاشتغال بالأعمال اليدوية. وقال إنه يجب على اليهود أن يصلحوا ما بأنفسهم وأن يحسنوا التعامل مع غيرهم (ثم بعد ذلك يعيشون في أمن وسلام باندماجهم مع تلك الشعوب)، وأن يتخلوا عن شخصيتهم التي تبلورت وراء أسوار الجيتو التي صنعوها بأنفسهم وتعودوا على ظلامها الدامس. وخلاصة رأى مندلسون أنه يجب خروج اليهود من الحبس الفكرى داخل هذا الجيتو، والفصل بين العقيدة اليهودية والنعرة القومية، على اعتبار أن اليهودية عقيدة وديانة يجب فصلها عن القومية.[٦]

وقد أعتُبِر موسى مندلسون هو مصدر التنوير

═ حسن ظاظا، **الشخصية الاسرائيلية** (دمشق: دار القلم، ١٩٨٥)، ص ص ٧٣ ـ ٧٦.
راجع :
The New Standard Jewish Encyclopedia, Ghetto (London, 1977), pp. 752 – 754.

(٥) Moses Hess, "Rome and Jerusalem" in *The Zionist Idea,* Arthur Hertzberg (ed). (n.d., n.p.), pp. 127 – 130.

(٦) Isidore Epstein, *Judaism, A Historical Presentation* (London, 1979), p. 287.

(الهسكلاه)(٧) في اليهودية الإصلاحية التي انتشرت في أوروبا وأمريكا، وذلك أنه اعتمد في تكوينه الثقافي الواسع - بالإضافة إلى دراسته المتأنية للعهد القديم والتلمود - على دراسة فكر من سبقه من المفكرين اليهود ولا سيما موسى بن ميمون، الذي أخذ عنه نظريته القائلة بأنه لا تعارض بين الإيمان بالشريعة اليهودية والحكمة ويقر باتفاقهما، فإذا اختلفا وجب على الفيلسوف إخضاع الدين للعقل والشريعة للحكمة أي بعد تأويل النص تأويلا مجازيا، وهو اتجاه اقتبسه موسى بن ميمون من فلاسفة المسلمين الذين درس فكرهم من أمثال ابن طفيل وابن رشد وابن باجه، وليس ذلك فحسب فقد تأثر بفكر سبينوزا كما اسلفنا وتثقف بالثقافة الأوروبية وترجم التوراة إلى الألمانية ثم فسرها، ثم دعا إلى الانفتاح على الثقافة الأوروبية. وفي هذا الشأن أطلق عبارته المشهورة «كن يهوديا في بيتك، ومواطنا مخلصا في الطريق.»(٨)

ولقد حمل الربانيون المتزمتون على سبينوزا ودعوته إلى طريقة جديدة في الإيمان بالشريعة اليهودية واعتبروها ردّة فحظروا على اليهود قراءة ترجمته الألمانية للتوراة. واتهمه اليهود المتعصبون بالكذب والإفك، وجمعوا كتبه وأحرقوها.

وبعد وفاة مندلسون بخمس سنوات أعطت الثورة الفرنسية لليهود في عام ١٧٩١م، الحقوق المنصوص عليها في إعلان حقوق الإنسان، وجعلتهم مواطنين من الدرجة الأولى، بل إنها ألغت ذكر الدين في أية وثيقة رسمية، لكي يسهل على الأقليات المختلفة أمر الاندماج في المجتمع الفرنسي. غير أن حملات الاضطهاد صدهم مازالت سبتمرة في أوروبا الشرقية مما أدى إلى فقدان التوازن بينهم، فإذا عُدْنا إلى القرن الماضي نرى أن الكثرة الغالبية من اليهود قد وقعت تحت تأثير فكرة القوميات التي سادت الفكر السياسي في أوروبا حينئذ، فاعتقدوا أن الروابط الدينية والعنصرية لديهم تصلح لتكون أساسا لقومية يهودية تمنح الأمة اليهودية حقوقا لتكوين دولة يهودية.(٩)

واستغلت الحركة الصهيونية الأماني الروحية لليهود في العودة إلى أرض الأجداد - على حد تعبيرها، هذا بالإضافة إلى أن الاتجاهات السياسية التي سادت القرن الماضي قد ساعدتهم على الإعلان عن هدفهم باعتبار فلسطين وطنا لهم يهاجر إليه يهود العالم، غير أن الهجرة كانت باديء الأمر محددة جدا حيث فضل يهود أوروبا الهجرة إلى الولايات المتحدة واستراليا والأرجنتين.

ومن هنا يكاد ينعقد الاجماع بين الباحثين على أن فكرة القومية - بمدلولها السياسي الحديث - يرجع تاريخها إلى عهد الثورة الفرنسية، ويسلم معظم الباحثين بأن هذه الفكرة لا يتحقق وجودها بمدلولها السياسي إلا إذا اكتملت للقومية شروط ثلاثة:

١ - وجود إقليم يعيش فيه جنس من الناس على مر التاريخ.

---

(٧) الهسكلاه: تعني التنوير أو التعليم أو التثقيف، وهي تمثل حركة التنوير في أوروبا، وهي نقطة تحول في التاريخ اليهودي، وحتى ذلك الحين كان اليهود ملتفين حول الدين في الجيتو، هذا بالإضافة إلى اختلافهم عن جيرانهم في اللغة والمفاهيم الاجتماعية والعادات. وعندما بدأ مفكرو أوروبا الغربية بالمطالبة بقانون اجتماعي جديد، اتجه اليهود إلى المطالبة أيضا بحقوق مساوية للأوروبيين وهم بهذا حاولوا كسر أسوار الجيتو الذي عاشوا فيه ظلام دامسا. وقد أصبح مندلسون مؤثرا بأفكاره وكتاباته على اليهود من خلال مجلة تدعى هامأسيف Ha-Meassef كانت تصدر باللغة العبرية وعن طريقها نقل الفكر والثقافة الأوروبية إلى اليهود، وقد امتدت حركة التنوير من ألمانيا إلى روسيا، ومن خلال هذه الحركة برز شعراء وروائيون من اليهود أمثال الشاعر يهودا ليف جوردن والروائي إبراهيم مابو، وقد عالجت حركة التنوير في روسيا بعض المشكلات اليهودية بطريقة عملية. وقد ساعدت هذه الحركة على إحياء الشعور القومي العنصري لدى اليهود وترسيخه، راجع:

Simon Glustrom, *The Language of Judaisme* (New York, 1973), pp. 281 – 283.

(٨) راجع:

The New Standard Jewish Encyclopedia, (London, 1977), Moses Mendelssohn p. 1320.

(٩) Epstein, p. 290.

٢ ـ ممارسة الجماعة لسيادتها على هذا الإقليم بحيث تنظم بإرادتها كيانها القومي اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وهو ما يسمى بالسيادة الشعبية.

٣ ـ شعور الفرد بأنه جزء من كل ـ أي من الجماعة ـ ويضحى بمصلحته الخاصة في سبيل مصلحة الجماعة التي ينتمي إليها، ويعمل على تحقيق أهدافها، وهذا الشعور هو ما يسمى بالوعى القومى. فالقومية تفيد معنى اجتماعيا ومعنى سياسيا وهما وجهان لعملة واحدة. وهذه الشروط التي أسلفناها عن القومية لا تنطبق على القومية اليهودية..

الصهيونية السياسية

ويرى بعض مفكرى الصهيونية أن ظهور الصهيونية السياسة كان انعكاسا مباشرا لأحداث الاضطهاد التي انتهت بمذابح اليهود الروس[١٠] في أوديسا (التي كانوا يتخذونها مركزا ثقافيا لهم) عام ١٨٧١م، ثم المذابح التي تعرض لها اليهود في معظم مدن روسيا، على إثر اغتيال قيصر روسيا اسكندر الثاني في عام ١٨٨١م وتوجيه تهمة اغتياله إلى اليهود، ويقال إن هذه المذابح الأخيرة شملت حوالى ١٦٠ مدينة وقرية روسية من التي كان يقطنها اليهود. وقد سرت شائعة بين اليهود مؤداها أن هذه الاضطهادات والمذابح قد تمت تحت علم الحكومة الروسية وبصرها، وفي كثير من الأحيان بتواطؤ من جانب أجهزة الأمن الروسية.

من هنا أطلق اليهود الروس صيحات إلى جميع يهود العالم لشد الانتباه إليهم، ولاسيما يهود العالم الغربى الذين كانوا ينعمون بحياة رغدة. وقد اتهم يهود روسيا الأوساط الثقافية هناك بالسلبية المطلقة تجاه هذه الأحداث الدامية، والتي وصفها اليهود بالسلبية الموجهة، حتى أن طبقة المثقفين الروس قد تطلعت إلى حدوث تغييرات اجتماعية في بنية المجتمع للتخلص من هذه الجماعات اليهودية، التي استغلت طبقات العمال والفلاحين ـ على حد تعبير المثقفين هناك ـ كما أن أكثر يهود أوروبا الشرقية كانوا في ظل القيصرية الروسية موضع اضطهادات وألوان من التفرقة الدينية والعنصرية تجعلهم يرحبون بكل تغيير يطرأ على نظام الحكم القديم.[١١]

ولذلك اعتبر اليهود الفترة من عام ١٨٧١ إلى ١٨٨١م فترة مهمة في تاريخ الحركة الصهيونية، حيث إن عددا من مفكرى اليهود الروس قد راحوا يدعمونها بكتاباتهم، ويحاولون بلورة فكر هذه الحركة، بعد أن وقع في روعهم أنه لم يعد من الممكن لأي يهودي في العالم ـ بعد مذابح روسيا ـ أن يعيش وسط أبناء أي بلد أو الاندماج معهم، ومن ثم فإن طريق الخلاص الوحيد في رأيهم يصبح العودة إلى أرض الميعاد أرض الأجداد أي استيطان فلسطين.

ونحن نرى أن هذه المقولة التي تبناها المفكرون الصهاينة، والتي تحمل في طياتها تبريراً إنسانيا

(١٠) توترت اعصاب الروس ... على إثر حرب القرم بينهم وبين العثمانيين سنة ١٨٥٣ وانتهت سنة ١٨٥٦م ومنذ ذلك الوقت ظهر سخطهم على اليهود في الجنوب بالقرب من أوديسا. وهنا يظهر سؤال مهم لماذا لا يشرح اليهود أسباب هذا السخط؟ لكن يبدو أن يهود الجنوب أفادوا من نتائج هذه الحرب بما حققوه من فوائد التدخل والتلاعب في الاقتصاد القومى، فضلا عن محاولات بعض زعماء اليهود التفاهم سرا مع العثمانيين للحصول على تيسيرات للهجرة إلى فلسطين. ومن هنا لم تكن عمليات التنكيل الروسى باليهود إلا بتدبير من طبقة المثقفين ورجال الدولة، ولذلك كان التأثير سهلا على طلبة المدارس والكليات الذين استدرجوا في اواخر السبعينات لحركة عدائية ضد اليهود خاصة في أوديسا وكييف. وفي ١٥ أبريل ١٨٨١م تفجرت هذه الحركة العدائية في منطقة «خرسون» وانتقل فيها البوجروم (وهي كلمة روسية تعنى التنكيل او النكال) بسرعة إلى أوديسا وكييف وعدد كبير من المدن الروسية. وسعت إلى ذلك بعض الاحزاب السياسية الروسية التي كانت تضم كثيرا من اليهود، وقد وصفت بعض الصحف الروسية مدبرى البوجروم بأنهم من المواطنين الشرفاء، على أساس أن اليهود يمتصون دماء الشعب ويعوقون تقدمه.

(١١) Hertzberg (ed.), *The Zionist Idea*, pp. 41 – 42.

للهجرات اليهودية إلى فلسطين لا تقوم على أساس متين، وإنما تخدم المآرب الصهيونية. والواقع أن هجرات اليهود من روسيا تعود إلى التغيير الاقتصادى والاجتماعى الذي شهدته روسيا في أعقاب عام ١٨٦١م، لقد تم في هذا العام تحرير الرقيق في روسيا، وكان ذلك إيذانا بتنشيط الحياة التجارية والصناعية في روسيا نتيجة جذب الكثير من هؤلاء الرقيق إلى المدن. كما كان ذلك إيذانا بظهور الطبقة الوسطى الروسية واشتداد شوكتها حيث أخذت تنافس العديد من اليهود في مهنهم وحرفهم، مما دفعها إلى التفكير والتخطيط من أجل الهجرة صوب أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية وإن تعذّر ذلك فصوب فلسطين.

والحق خلاف ما يقوله اليهود فبالرغم من تعرض بعض الفئات اليهودية إلى اضطهادات متلاحقة عُرِفَت باسمها الروسى پوجروم، إلا أن هذه الاضطهادات لم تبلغ من العنف حداً لم تتعرض له فئات أو أقليات روسية أخرى.

موسى هيس (١٨١٢ ـ ١٨٧٥م) وحتمية العودة

خضع موسى هيس في بداية حياته لتأثير سپينوزا وتبنى بعض أفكاره في كتابه الأول «تاريخ الإنسانية المقدس»، ـ والذي صدر بدون اسم المؤلف وإنما بقلم شاب من أتباع سپينوزا ـ، إلا أنه عندما عاد إلى ألمانيا عام ١٨٦١م عارض الحركة الإصلاحية التي كانت واسعة الانتشار هناك، فأعلن أن علاج موضوع المعاداة للسامية لا يتم بهذه الطريقة. ولذلك قدم حلا للمشكلة اليهودية على أساس توطين اليهود في فلسطين، غير أنه لقى معارضة قوية من جانب الاصلاحيين اليهود في ألمانيا.

ومن المهم هنا الإشارة إلى أن موسى هيس أول مفكر صهيوني حاول الربط بين الصهيونية والاشتراكية. ونظرا لأن المذاهب الاشتراكية في أواخر القرن الماضى كانت تمثل أكبر تأثير على تفكير المثقفين من شباب اليهود، فإنه بظهور صهيونية هرتسل كان لابد من إسباغ صبغة الاشتراكية على الحركة الصهيونية، ولذلك قال هرتسل «كل شيء حاولناه يمكن العثور عليه في آثاره».

أما دعوته الرئيسة فجاءت في كتابه الشهير «روما وأورشليم» الذي نشر عام ١٨٦٢م، ومؤداها أن الصهيونية السياسية تتصف بأنها لاتُعَرِّفُ اليهودية على أنها دين، بل على أنها أولا قومية يهودية تحرر القدس وتكون بداية عصر جديد.

والواقع أن هيس كان متأثراً بتجربة الوحدة الإيطالية التي بلغت ذروتها في فترة صدور كتابه. وقد تساءل هيس في كتابه «لِمَ لا يكون لليهود الحق في تحرير وطنهم كباقى الشعوب الأوروبية» وساق تجربة الشعب الإيطالى مثالا على ذلك، ودعا إلى اتخاذ هذه التجربة التحررية الوحدوية نموذجا لليهود يحتذون به، وجعل رمزا لها مدينة روما المدينة الرومانية الخالدة التي عاشت مجد القياصرة، ثم عاشت بعد ذلك الانهيار والتمزق تحت حكم الفاتيكان والكنيسة الكاثوليكية، إلى أن عاد إليها مجدها كعاصمة لإيطاليا في عهد سياسى جديد من الحرية والوحدة لكل المقاطعات الإيطالية واليهودية ورمزيهما روما وأورشليم (القدس).

وهذه العلمانية اليهودية منفصلة عن التقليد الدينى اليهودى، وتقوم على أساس تقليد القومية الغربية في القرن التاسع عشر والذي اعتبر قرن القوميات. وانتهى هيس إلى القول بأن «الوضع العالمى الحاضر يجب أن يشجع إقامة المستوطنات اليهودية في الحال عند قناة السويس وعلى ضفتى الأردن».

ولقد نادى هيس بتأسيس «دولة يهودية» في فلسطين معتمدة على التحالف الفرنسي، ولعل علاقة هيس الوثيقة بذوى النفوذ في فرنسا كان لها أكبر الأثر في اختياره لها كى تكون حامية الدولة اليهودية المقترحة. ونظرا لأن فرنسا كانت تتمتع في ذلك الوقت بنفوذ واسع في منطقة الشرق العربي، إذ حصلت عام ١٨٥٤م على امتياز حفر قناة السويس في مصر بالإضافة إلى نفوذها المتزايد في بلاد الشام. ولذا فإن فرنسا كانت - في نظر هيس - أكثر دولة أوروبية مهيأة للمساهمة بشكل فعال في إقامة مثل هذه الدولة اليهودية.

كما عبَّر عن عدم تعارض عودة اليهودية إلى الحياة مع الأمم المسيحية لأنهم سيتخلصون من شعب غريب بينهم كان شوكة في جنبهم - على حد تعبيره -، ثم قال ما نصه:

... إذا جاءت هذه العودة اليهودية من قبل يهود أتقياء فهذا يعنى معارضة المسيحيين كلهم. وكما يوافق اليهود على العودة إلى فلسطين شريطة أن يعاد إحياء فريضة القربان الدينى اليومى إلى القدس الجديدة، كذلك سيساعدنا المسيحيون بمثل هذا المشروع شريطة أن نقدم ديننا كذبيحة فداءً للمسيحية على مذبح كنيسة القيامة. وهكذا نستنتج أن كل آمال اليهود القومية ستؤسس على صخرة هذه الفروق الدينية. إننى أعتقد بأنه إذا لم يوجد هناك حل للعقيدة المسيحية المتزمتة واليهودية الارثوذكسية غير المرنة، فإن هذه الأشياء ستخلق حتما عائقا عظيما في طريق تحقيق أملنا القومى. إذن فكرة استرجاع أراضى آبائنا يجب أن تدرس بصورة جدية فقط عند تحطيم هذا التزمت. إن هذه هي المشكلة اليوم، هي ليست فقط المسيحيين واليهود الأرثوذكس، إنما بين المتحررين من اليهود ايضا.[١٢]

وقد عارض هيس اليهودية الاصلاحية معارضة شديدة، حتى أن الزعيم الاصلاحى إبراهام جايجر نقد كتاباته نقدا جارحا فقال ما نصه «ليست ولادة عصر جديد بل القبر المفتوح لعهد مضى.»[١٣] وأعتقد أن قول إبراهام جايجر جاء ردا على الفقرة التالية من كتاب «روما وأورشليم» ونصها «أنا لا أنكر شرعية الإصلاح الدينى زمن لوثر أو الإصلاح الدينى اليهودى زمن مندلسون». وكان الإصلاح الدينى زمن مندلسون إصلاحا ذوقيا أكثر منه دينيا وأيديولوجيا، فلم يحاول هؤلاء الإصلاحيون أن يعدلوا في الأسس التاريخية الدينية، لأنهم عرفوا تماما أن هذه الأسس القديمة لا يمكن استبدالها بأسس جديدة. لكن مصلحينا المعاصرين يقترحون إصلاحا من هذا النوع الأخير، لأن لإصلاحهم هذا هدفا سلبيا - إذا كان له أي هدف - ينادى «بعدم الإيمان» بقوميتنا كأساس للدين اليهودى. فليس غريبا إذن أن لا تؤدى هذه الإصلاحات إلا إلى بلورة فكرة عدم الاكتراث باليهودية والتحول إلى المسيحية.»[١٤]

بيريتز سمولنسكين (١٨٤٢ - ١٨٨٥م) والإحياء الثقافى اليهودى

إذا كُنَّا قد اعتبرنا موسى هيس أهم مفكر صهيونى يمثل المرحلة الأولى «مرحلة الرواد» فإن سمولنسكين واليعاز بن يهدا (١٨٥٨ - ١٩٢٣م) وموشى لايب ليلينبلوم (١٨٤٣ - ١٩١٠م) وليوبنسكر (١٨٢١ - ١٨٩١م) كانوا يمثلون المرحلة الثانية والتي تمتاز بالتخلص من «الهسكلاه» وبالدعوة إلى «القومية اليهودية» وتوطين اليهود في أرض فلسطين.

وقد عبر سمولنسكين في معظم كتاباته عن اليهودية بأنها نسب وقومية وديانة، وأن التراث

(١٢) ورد هذا النص في كتاب أشرف أنيس صايغ، **الفكرة الصهيونية الأساسية**، ترجمة لطفى العابد وموسى عتر، تعريب أسعد مرزوق (بيروت، ١٩٧٠)ص ص ٣٨ - ٣٩.

(١٣) Epstein, p. 293

(١٤) النص مقتبس من كتاب صايغ ، ص ٢٦.

اليهودى جزء من التراث الإنسانى، أما بعد مذابح اليهود في روسيا عام ١٨٨١م فقد أخذ يدعو اليهود إلى الهجرة التامة من أوروبا الشرقية مُحَذِّراً أن انتقالهم إلى أي مكان آخر سوى فلسطين يعتبر بمثابة شتات آخر. من هذا المنطلق عارض هجرة يهود روسيا وشرق أوروبا إلى الولايات المتحدة الأمريكية. ولذلك فلا يوجد سوى طريق واحد هو الصهيونية، لأنه اعتبر الحركة الإصلاحية والهسكلاه هما العدو المباشر للدعوة الصهيونية، ويعلن أن الاندماج اليهودى في المجتمعات الأخرى يعتبر أمراً غير ممكن عمليا، لأن المجتمع غير اليهودى لن يقبله، وقد أشار إلى أن اليهود في روسيا قد انشغلوا بحركة الهسكلاه، وذلك تقليدا ليهود ألمانيا الذين وصفهم بالغباء لاعتقادهم بأن طريق التنوير سيعود عليهم بالنجاح.

وراح يدعو إلى الاستيطان اليهودى في فلسطين وحث على شراء الأراضى والاشتغال بالزراعة والصناعة والتجارة، وقد نادى بفكرة الاستيطان هذه في مقالة بعنوان «لنبحث عن طريقنا» كتبها عام ١٨٨١م فقال فيها ما نصه:

«ليس هناك أدنى شك بأنه من المناسبة لشعب يهاجر من بلد واحد، أن يهاجر جميعه إلى أرض واحدة لأنهم بهذه الطريقة يفهمون بعضهم بعضا، وبالتالى سيساعد كل منهم الآخر. وإذا كانت موجة الهجرة ستتوجه إلى أرض واحدة، فمن المؤكد أنه ليس هناك مكان في العالم يمكن التفكير فيه سوى أرض إسرائيل». وعندما عارض هجرة يهود روسيا إلى الولايات المتحدة الأمريكية كان ذلك تلبية لنداء الجمعيات اليهودية الأمريكية بالحد من هجرات اليهود الروس إلى أمريكا، لما يسببه هؤلاء من مشكلات واضطرابات لليهود الأمريكيين الذين وفدت غالبيتهم من أوروبا الغربية، على حين أوضح سمولنسكين الميزات التي تتصف بها أرض الميعاد، في المقالة نفسها «لنبحث عن طريقنا»، فقال فيها ما نصه:

سوف لا يهاجر كل اليهود، إنما يذهب إليها أولئك المعوزون والمضطهدون الذين يبحثون عن مكان يهاجرون إليه، ويكفى أن يهاجر مليون نسمة من إخوتنا إذ أن هذا سيخفف عنهم ويخفف عن أولئك الباقين في أرض الشتات.

هناك عدة ميزات لأرض إسرائيل بالنسبة إلى هدفنا لا تتوافر في الهجرة إلى أمريكا الشمالية أو الجنوبية.

١ ـ سيذهب أولئك الذين يحيون ذكريات أسلافهم عن طيب خاطر إذا تأكدوا من أنهم سيكسبون معيشتهم هناك.

٢ ـ الأرض المقدسة ليست بعيدة عن مساكنهم القديمة.

٣ ـ يستطيع المهاجرون كلهم أن يسكنوا معا وفقا لتقاليدهم.

٤ ـ أولئك الذين يعيشون الآن بقنوط في أرض اسرائيل، ستتغير روحهم تدريجيا إلى حياة عمل منتجة، وبالتالى سينجو الآلاف من الضحايا التي تخلقها حياة الكسل.

٥ ـ لن يعمل الجميع في الأرض، إذ أن البعض سيتحول من الزراعة للعمل في التجارة وسينجمون. فكل إنسان عاقل سيوافق أنه لو كانت أرض إسرائيل بأيدى اليهود، لكانت قد تحولت إلى مركز تجارى يربط أوروبا بآسيا وأفريقيا منذ زمن بعيد.

٦ ـ يستطيع المستوطنون أن يقيموا مصانع للزجاج والمنتجات المشابهة، لأن رمال الأرض المقدسة ذات نوعية عالية..

لذلك يجب على المحسنين اليهود ألا يتأخروا إذا أرادوا أن يساعدوا إخوتهم التعساء، فيبادروا إلى شراء الأراضى والسماح لليهود أن يسكنوها وذلك لبدء حياة جديدة... (١٥)

كما أنه اتهم دعاة حركة الهسكلاه بأن هدفهم الأساسى هو تقليد الأجانب، والعمل على إضعاف الثقافة اليهودية والتراث اليهودى. ولذلك أراد

(١٥) صايغ، ص ص ٥٢ ـ ٥٣؛ والنصوص مقتبسة من كتاب صايغ، ص ص ٥٢ ـ ٥٣.

سمولنسكين تشويه أفكار حركة الهسكلاه لكى يبرز الصهيونية والقومية اليهودية لتكون الحل الأوحد للمشكلة اليهودية، وقد أوضح ذلك في مقاله الذي كتبه عام ١٨٨٣م بعنوان «هسكلاه برلين» مانصه:

لم يكن هدف هذه الحركة طلب المعرفة من أجل ذاتها، إنما كان هدفها إلقاء اليهودية جانبا وتبديلها بحركة التنوير. وقد بدأ هذه الحركة مفكروا هذه العقيدة، أناس غير حكماء لم يعرفوا الماضى ولا المستقبل، وهم لا يستوعبون معنى الحاضر، ولقد نادى هؤلاء بنظرية غريبة ومستحيلة، وهي أن سبب عذابنا وشقائنا هو عدم تقبلنا حركة التنوير، وما علينا إلا أن نقبل الحضارة الغربية ونحييها، ومن ثم تشرق علينا شمس العدالة...

نادت حركة التنوير في برلين بأن نقلد الغربيين وأن نهجر تقاليدنا ونتخلى عن أخلاقنا وأفكارنا .... ويخبرنا هؤلاء المعلمون الحكماء بأن مكافأتنا على هذا ستكون قبول ابنائنا وأحفادنا أو حتى أبنائهم هم في المجتمع وتساويهم مع الآخرين ... يودون أن يمحوا اللغة العبرية كلية، تلك اللغة التي بواسطتها نسمع شكوى بعضنا البعض حتى نهاية تشتتنا.(١٦)

وهكذا تبين لنا أن هذا الاتجاه بالمقارنة بالاتجاه الألمانى الاندماجى كان يمثل رجعية دينية أصولية تستهوى العامة وتعبىء قوى التعصب في «الجيتو» بدون أن يقوم على فلسفة عقلانية مقبولة.

اليعازر بن يهودا (١٨٥٨ ـ ١٩٢٣م) والقومية العلمانية

نادى بقومية يهودية على أساس علمانى وسياسى، وكان في ذلك متأثرا بفكرة القومية الروسية والحركة السلافية، مما جلب عليه نقمة رجال الدين اليهود واضطر إلى الدخول معهم في مجادلات واسعة، هذا وقد عمل على إحياء اللغة العبرية وتبسيطها لتصبح صالحة للتخاطب في الحياة اليومية، وبحث عن الألفاظ التي تصلح للتقنية الحديثة، ونشرها في القاموس العبرى القديم والحديث في عدة مجلدات، وقد عبر عن آرائه في رسالة بعث بها عام ١٨٨٠م إلى سمولنسكن رئيس تحرير مجلة «الفجر»، يدافع فيها عن اللغة العبرية ومقدرتها على استيعاب مصطلحات العلوم والفنون الحديثة. وأخذ عن سمولنسكن حصره اليهودية في المجال الروحى. وأشار إلى أن الخلاص في تعلم اللغة العبرية، وفيما يلى نص ما أورده بن يهودا في رسالته:

... قد نكون اليوم في أرض غريبة، إنما غدا سنسكن في أرض آبائنا وقد نتكلم اليوم لغات غريبة، إنما غدا سنتكلم اللغة العبرية وهذا هو معنى الأمل في الخلاص، ولا أعرف معنى غيره. أملنا هو في الخلاص بمعناه الصحيح الحرفى، وليس في أمل غير واضح أو ببديل خبيث. وإذا كان مثل هذا الأمل هو الذي يهمك وكذلك ـ إذا كنت أيضا ـ تتصور أملا كهذا لأمتنا في المستقبل، فلماذا إذن استخلصت بأن اللغة العبرية قد ماتت وأنها لا تصلح للآداب والعلوم وأنها مناسبة فقط للأمور التي تتعلق بتراث إسرائيل لو لم أكن مؤمنا بخلاص الشعب اليهودى، لاعتبرت اللغة العبرية عائقا لافائدة لها، ومن ثم كنت أوافق بأن المتنورين في برلين كانوا صادقين بقولهم إن الفائدة منها هو عبور جسر التنوير فقط . وذلك لأنهم فقدوا الأمل في الخلاص، ولم يجدوا اي فائدة أخرى لهذه اللغة..(١٧)

ومن المهم أن نشير إلى كتاباته عن المسيح المنتظر بأنه ليس من الضرورى أن يكون نبيا، ولكن المعجزة الحقيقية تكمن في تحول اليهود إلى أمة علمانية حديثة، وهذا هو جوهر الصهيونية من وجهة نظره، أي أن الحركة الصهيونية الحديثة في ثوبها العلمانى هي وسيلة الخلاص الدنيوية.

كما أنه خاطب قلوب يهود العالم ودعاهم لاستيطان أرض أجدادهم التي تنتظرهم. ومتى تمت عودة الأمة اليهودية إلى وطنها المقدس وتحقق

(١٦) صايغ، ص ص ٥٣ ـ ٥٦.

(١٧) صايغ، ص ٦١.

خلاصها الدائم، فإنه يصبح بإمكان اللغة العبرية أن تعيش وتبقى.

موشى لايب ليلينبلوم (١٨٤٣ - ١٩١٠م) والإصلاح الدينى

نادى بالإصلاح الدينى المعتدل فأثار غضب المتدينين وتخلى عنه أهله وأصدقاؤه، واعتبر الجامدون والحاقدون من اليهود دعوة ليلينبلوم إلى ترك التعصب العنصرى كفراً. ولكنه في أعقاب مذابح اليهود في روسيا عام ١٨٨١م ينقطع عن ذلك كله، ويغير من وجهة نظره السابقة، والتي كانت تؤيد اندماج اليهود في المجتمعات الأوروبية كوسيلة للحصول على الحرية، وقد تنكر في صهيونيته لإيمانه بالاشتراكية ولآرائه التحررية، ولذلك أصبح ينادى بفكرة الوطن القومى لليهود، وهذا ما عبر عنه في مقاله الشهير عام ١٨٨٣م بعنوان «مستقبل أمتنا» ما نصه:

> لاتسمعوا لمن يقول بأنه يجب علينا أن نندمج في باريس أو برلين أو في غيرها، كذلك لا تسمعوا للمتنورين بيننا الذين يؤمنون بالاندماج ولا تنتظروا منهم أن يقودونا في مهمتنا المقدسة ... يبقى المجد الحقيقي لمن سيحقق الخلاص لإسرائيل، أن أمامنا ثلاثة سبل:
> ١ - أن نبقى كما نحن وأن نضطهد إلى الأبد، وأن نكون غجراً، وأن نواجه المذابح الموجهة ضدنا، وأن نتعرض حتى إلى حملة إفناء.
> ٢ - أن نذوب كليا مع الأمم التي نعيش بينها، وأن نتخلى عن اليهودية ونتبع دين الآخرين، ونظل مع هذا محتقين لسنين عديدة إلى أن يأتى يوم بعيد يكون فيه أحفادنا قد فقدوا كل اتصال لهم مع اليهودية بل يكونوا قد ذابوا كليا مع الآخرين.
> ٣ - أن نبذل جهودا لإحياء اسرائيل في ارض أجدادها، حيث ستحصل الأجيال القادمة على حياة طبيعية بكل معنى الكلمة.
> اختاروا ما تريدون!! [١٨]

وهكذا كرس ليلينبلوم حياته للحركة الصهيونية وأصبح من الأعضاء البارزين في منظمة «أحباء صهيون»[١٩] التي قامت لتشجيع الاستيطان اليهودى في فلسطين. وهو في هذا يمثل خطا من التطور الفكرى، بدأ بعلمانية اندماجية وانتهى بصهيونية غبية، وهو الخط نفسه الذي تطور فيه فكر تيودور هرتسل.

ليو بنسكر والمعاداة للسامية

يبدو أن ظاهرة المعاداة للسامية قد تولدت في العصور الوسطى عما يسمى «بالمشكلة اليهودية»، وبلغت ذروتها مع قيام النازية في المانيا.

وقد شاع بين العرب مصطلح اللاسامية وهو ترجمة غير دقيقة للمصطلح الغربي «أنتى سيمتزم Anti – semitismus»، والذي معناه الحرفى «ضد السامية» أو «المذهب المعادى للسامية»، وهي كلمة حديثة تستمد أصولها من مبادىء التفرقة العنصرية بين الأجناس في العصور الحديثة، وهو يقتصر في هذه التسمية على اليهود فحسب، وأنهم كانوا الممثلين الوحيدين للجنس السامى في الغرب عند ظهور هذه العقيدة. إذ أن الفينيقيين والبابليين والأشوريين وغيرهم كانوا قد انقرضوا، وكان وجود العرب - الذين يشتركون مع اليهود في الانتساب إلى السامية - في الغرب نادرا وغير داخل في تكوين المجتمع الأوروبى،

---

(١٨) صايغ، ص ٧٨.

(١٩) وقد اتسعت منظمة احباء صهيون بحيث ضمت الغالبية العظمى من الشباب اليهودى في اوروبا الشرقية كلها، حيث كان لها ما لا يقل عن ١٢٠٠ مركزاً في تلك الأنحاء، كل ذلك وسط ألوان النكال (من العامة الروس) ضد مراكز التجمع اليهودى للفتك بهم. ومن أشهر غارات النكال المدبرة تلك التي حدثت في جنوب روسيا عام ١٨٨١م، كما أسلفنا. وقد تكررت أعمال النكال ضد تجمعات اليهود في روسيا وهو ما أطلق عليه لفظة «بوجروم» وهي كلمة تحمل موجة الغضب الشعبى على اليهود والتنكيل بهم، وقد عقد أول مؤتمر لجماعات احباء صهيون عام ١٨٨٤م؛ راجع : ظاظا، **الشخصية الاسرائيلية**، ص ص ٨٤ - ٨٦.

كما كانت لهم أوطانهم في الشرق العربى وشمال أفريقيا، على حين كان اليهودى يعتبر مواطنا في البلاد التي يعيش فيها في أوروبا، ومع ذلك كان ولاؤه لهذه البلاد مشكوكا فيه على نحو يقل ويكثر لعزوفهم عن الاندماج الكامل في المجتمعات التي يقيمون بين ظهرانيها، وليس بسبب الخلاف الدينى فقط، ولكن بسبب موقفه المادى في التجارة والصناعة والحرص على جمع المال الذي كان كثيرا ما يهمل في سبيله مصلحة الوطن الذي يعيش فيه. وهكذا كانت السامية في أوروبا في هذا الوقت مرادفة لليهودية.

وجوهر اللاسامية هو إنكار صفة الأوروبى على اليهودى الأوروبى ورده إلى مرتبته العنصرية في سلم التمييز العنصرى: فاللاسامية ليست إلا أحد مظاهر الاتجاه العنصرى الذي يتمثل في موقف الشعوب الأخرى من اليهود. ولعل أول من استخدم هذا المصطلح هو الكاتب الألمانى «ڤلهلم مار» حوالى عام ١٨٨٠م، وذلك بعد الحرب البروسية الفرنسية التي أعقبتها خسارة كبيرة لبعض رجال المال الألمان الذين عزوا هذه النكبة إلى اليهود.[٢٠]

وإذا عدنا إلى القرن الماضى نرى أن الكثرة الغالبة من اليهود قد وقعت تحت تأثير فكرة القوميات التي سادت الفكر السياسى في أوروبا حينئذ، فاعتقدوا أن الروابط الدينية والعنصرية لديهم تصلح لأن تكون أساسا لقومية يهودية تمنح الأمة اليهودية ـ حسب ادعاءاتهم ـ حقوقا لتأسيس دولة يهودية.

ومن الملفت للنظر أن بداية تحليل ظاهرة المعاداة للسامية كانت في أعقاب أحداث روسيا عام ١٨٨١م، وكان ليوبنسكر[٢١] (١٨٢١ ـ ١٨٩١م) أول المفكرين الصهاينة الذين فسروا هذه الظاهرة على أنها ظاهرة مرضية، فالمعاداة للسامية في رأى ليوبنسكر هي كراهية الغريب، والمقصود هنا هو كراهية اليهود، فهم عنصر غير مرغوب فيه، وهم أجانب في المجتمعات التي يعيشون فيها ولا يمكن اندماجهم فيها، لأنهم فضلوا حياة العزلة في «الجيتو». هذا وقد ضمن ليوبنسكر مقاله الشهير «التحرر الذاتى نداء من يهودى روسى الى إخوته» آراءه عن الصهيونية، والتي من بينها أن المسألة اليهودية عملية وليست نظرية وهي في حاجة إلى حل حاسم. كما اتهم دول العالم بأنها لا تطبق مبدأ المساواة في معاملتها على اليهود، وهم غير قابلين للاندماج مع شعوب هذه الأمم، وهذه الظاهرة من مسلمات العنصريين واللاساميين.

ويرى أن العالم يعتبرهم أشباحا، ولذلك كرهتهم الشعوب جيلا بعد جيل، وفي هذا الصدد يقول ما نصه:

... أصبح الخوف من الشبح اليهودى مرضا معروف المدى لكل أجناس البشرية وغير مقتصر على بعضها. هذا ولم يكن لليهود روحا[٢٢] كسائر الأرواح، إنما كان جسما من دم ولحم يقاسى من جروح مؤلمة سببها له الرعاع المذعورون الذين تصوروا بأن هذا الشبح يهددهم. الخوف من اليهود هو انحراف نفسى، موروث ومرض تناقلت عدواه منذ ألفي سنة ولا يمكن استئصاله، إنه الخوف من الأشباح، وهو منبع عقدة الخوف من اليهودية، هو الذي سبب هذا الكره الذهنى

(٢٠) ظاظا، **الشخصية الإسرائيلية**، ص ص ٧٧ ـ ٧٨؛ مصطفى كمال عبد العليم، «يهود الاسكندرية في عصرى البطالمة والرومان» بحث من كتاب **مجتمع الاسكندرية عبر العصور** (الاسكندرية: مطبعة جامعة الاسكندرية، ١٩٧٢م)، ص ١٧٨.

(٢١) ليوبنسكر: طبيب روسى يهودى كان من أهم أنصار حركة الهسكلاه حتى مذابح اوديسا (عام ١٨٧١م)، إلا انه غير آراءه بعد مذابح روسيا عام ١٨٨١م، ويعتبر من أوائل مفكرى الصهيونية السياسية، واصبح زعيما لجماعة احباء صهيون عام ١٨٨٤م التي تأسست في أعقاب احداث روسيا عام ١٨٨١م، ثم طالبت بإعادة توطين اليهود في وطن جديد، وقام بالتجول في العواصم الأوروبية للدعوة لفكرته الخاصة، فقابل زعماء الإليانس وبعض مفكرى اليهود، ولكنه قوبل بمعارضة شديدة كتب على إثرها مقاله الشهير «التحرر الذاتى»؛ راجع:

The New Standard Jewish Encyclopedia, Pinsker, p. 1534.

(٢٢) لم تكن هذه عقيدة شعبية ولكن فتوى بابوية في العصور الوسطى لم تقتصر على اليهود فقط، ولكن شملت النساء جميعاً حتى ولو كن مسيحيات. وقد الغى هذا القرار البابوى في أحد المجامع البابوية في عصر النهضة الأوروبية.

ـ الذي يمكن وصفه بأنه أفلاطونى ـ الذي قام على لوم الأمـة اليهـودية كلهـا لارتكاب أفرادها ـ حقيقة أو افتراضا ـ أعمالا غير لائقة، فأعطى هذا الكره صيغة شرعية.(٢٣)

كمـا أشـار ليوبنسكر إلى أن اليهودية والمعاداة للسامية يعيشان جنبا إلى جنب منذ قرون طويلة.(٢٤) ولذلك فالمعاداة للسامية لن تنتهى طالما أن هناك وجود لليهود واليهودية منبثين في الأمم الأخرى بمعزل عن مجتمعها وبدون ولائها، كما أنه من طبيعة الشعوب أن تختلف إلا أنهـا تتفق على رأى واحـد، كراهية اليهود، ولذلك فهم «شعب الله المختار» أي المختار للكـراهيـة من العالم، وأوضح أن هذا الكره يعتمد بالطبع على مستوى الشعب الثقافي، وتتضح مظاهره في كل مكان وزمان بأشكال قاسية ولكن تحت ستار التسامح والحماية.

وقـد نادى ليوبنسكر بأن الوطن القومى لليهود ليس بالضرورى أن يكـون فلسطين، مشيرا إلى أنه مادام اليهودى لا وطن له في أي مكان وليس له حقوق المواطنة، فإنه يعتبر منبوذا في كل مكان. وفي مجال إعادة توطين اليهود يقول ما نصه:

اما إذا تمكنا من إيجاد وطن آمن لنا وذلك كى نتخلى عن حيـاة التـرحال وكى نوجد كيانا لأمتنا في أعيننا وأعين العالم، فيجب قبل كل شيء الا نطمع في إعادة أرض اليهودية. ويجب ألا نربط أنفسنا في المكان الذي قطعت فيه حياتنا السياسية ودمرت بعنف، كما يجب ألا يكون هدف جهادنا «الأرض المقدسة» إنما مجرد أرض نملكهـا. نحن لسنـا بحاجة إلى أكثر من قطعة أرض يقيم فيها إخواننا ولا يستطيع أي سيد أجنبى

(٢٣) صايغ، ص ٨٤.

(٢٤) وارتكازاً على ما سبق يتضح لنا أن الصهيونية مسؤولة عن بعث اللاسامية في الدول الأوروبية، لأنها كانت تدعو اليهود إلى العزلة التامة من الأمم، بعد أن أخذوا في الاندماج فيها، ومن المؤكد أن ظاهرة اضطهاد اليهود تعود إلى عصور قديمة، فعندما يكتب اليهود عن العداء للسامية يبداونها من الناحية السياسية بفرعون موسى وبختنصر الكلداني ـ لتدميره القدس وهيكل سليمان عام ٥٨٧ ق.م ـ وتيتـوس (٧٠م) وهـدريـان (١٣٥م) من أباطرة الرومان، ومن الناحية الفكرية بأبيون الفيلسوف اليوناني وكلسوس الروماني.

وبرغم أن معاداة السامية لم يظهر بصورة واضحة حتى العصر الرومـاني، إلا أن اللاسامية قد بدات مبكرة في الأدب إبان حكم البطالمة الأولى. ولشدة الحملة على اليهود في الإسكندرية أراد الملك البـطلمى أن يعـرف حقيقة الأمر فيما ينسب إلى الكتاب المقدس اليهـودى من اتهامات، فأمر حاخام اليهود الأكبر في الإسكندرية بترجمته إلى اللغة اليونانية، حتى يتحقق بنفسه من هذه التهم وجمع الحـاخـام سبعـين عالما يهوديا ترجموا له الكتاب المقدس (العهد القديم)، فيما اشتهر بعد ذلك وحتى الآن باسم الترجمة السبعينية، وكانت أول ترجمة للكتاب المقدس إلى لغة أوروبية تمت على أيدى علماء من اليهود. واستمرت اللاسامية متضمنة في الأدب بعد أن خضعت مصر للحكم الرومـاني، وكـان يمثـل هذا العداء بصورة خاصـة ابيون الفيلسوف اليوناني، فألّف مجموعة رسائل لتسفيه اليهود وذكر فيها أنهم خطر على الفكر اليوناني وأن كتبهم محشوة بالخرافات التي لا يقبلها العقل، الأمر الذي جعل المؤرخ اليهودى المشهور يوسيفوس (٣٧ ـ ١٠٠م) يؤلف كتابا ليرد به، ويعتبر من أهم كتبه وعنـوانـه ضد أبيون Contra apionem في القرن الأول الميلادى، وهو كتاب يعتبر مصدراً من المصادر المهمة في العقيدة والسلوك الإسرائيليين، فهو وصف للحياة الدينية والروحية لليهود ورد على مزاعم أبيون وخصوم اليهودية، وترجع أهمية الكتاب إلى أنه حفظ لنا جانبا من رسائلهم التي فقدت، وقد غلبت على يوسيفوس في هذا الكتاب نغمة الدفاع عن قومه من اليهود والدعاية لهم، وقد أدى ذلك إلى تعمده المغالطة وتجاهل الحقائق التاريخية؛ E.R. Bevan, "Hellenistic Judaism", in E. R. Bevan and C. Singer (eds), *The Legacy of Israel* (Oxford, 1948), pp. 32 – 33.

راجـع مصـطفى كمـال عبد العليم، **اليهود في مصر في عصرى البـطالمـة والرومان** (القاهرة، ١٩٦٨)، ص ط؛ وظهر في العصر الرومانى المتأخر كلسوس، Celsus (النصف الثاني من القرن الثاني الميـلادى)، وهـو رومـانى وثنى أخرج في عام ١٧٠م تقريبا كتابه «التقليـد الحق» هاجم فيـه المسيحيين وناشدهم العودة إلى دين الدولة أو ما أسماه التقليد الحق. وقد انطلق اليهود باعتراضاته على المسيحية، كما أنه فنّد فيه الأفكار الدينية لليهود وبيّن خطر المجتمع اليهودى على الإنسانية، وقد أصدر أوريجن Origen العالم المسيحي السكنـدرى كتـابـا رد فيـه على كلسوس، وأمكن من هذا الكتاب استرجاع ما ضاع من كتاب كلسوس الذي كان سيضيع تماما لو لم ينشر أوريجن رده: M.Hengel, *Judiasm & Hellensim* (London, 1974), pp. 179 – 183; *Oxford Classical Dictionary:* Celsus, p. 218.

وخـلال القـرن الأول المسيحي انتقلت معـاداة اللاسـاميـة في الاسكندرية من الأدب إلى المعاداة العنيفة المعلنة كما وصفها فيلون الفيلسوف اليهودى في هذا الوقت، وكان قد حدث قتال عنيف بين اليهود واليونان والإغريق عام ٦٦م، انتهى بمذبحة كبيرة لليهود على أيـدى القوات الرومانية في عهد الامبراطور فسبازيان عام ٦٧م، وقـرب نهـايـة عهـد الإمبراطور هادريان دمر القدس (أورشليم) والهيكـل اليهـودى فيهـا ومن ثم قضى قضـاء مُبرمًا على العقيدة اليهـوديـة وطرد اليهود من القدس وشيّد على انقاضها مستوطنة باسم ايليـا كابيتـولينا (١٣٢ ـ ١٣٥م) نسبة إلى الاله الرومانى جوبيتر كابيتولينوس؛ Bevan , p. 33

اقتلاعنا منها، وسنأخذ إلى هذه الأرض أقدس ما نملك وهو ما استطعنا تخليصه من حكام أرض أجدادنا، فكرة الله والتوراة. هذه الأشياء فقطوليس «قدس» نهر الأردن التي عملت من أرض أجدادنا أرضا مقدسة. قد تعود الأرض المقدسة لنا، فإذا حدث هذا الشيء فهو أفضل إنما قبل كل شيء يجب أن نقرر - وهذه هي النقطة الصعبة - أي بلد نستطيع الوصول إليه وفي نفس الوقت يكون صالحا لإعطاء اليهود على اختلاف البلدان التي يتركونها ملجأ يتمكنون من استثماره والعيش فيه.[٢٥]

وقد خرج علينا برأى مؤداه أن بذور التعصب والكراهية ضد اليهود، إنما ترجع إلى جذور ثابتة في النفس البشرية.

ولابد لنا هنا من إضافة أراها واجبة، دفعا لسوء الفهم والتفاهم، وتلك الإضافة هي أنه إذا كان فرعون مصر - إبان خروج بنى إسرائيل من مصر بقيادة موسى عليه السلام - قد اختار أسلوبا عنيفا للوقاية من شرورهم، فإنه يبقى بعد ذلك - إلى جانب اعترافهم بنص كتابهم المقدس - أنه لم يكن اعتداء عشوائيا، وإنما كان سببه الأساسى هو انعدام ولائهم للمجتمع في مصر، وبراعتهم في التحول والانضمام إلى أعداء هذه البلاد التي عاشوا بين ظهرانيها. ويرى المؤرخون الآن أن اضطهاد فرعون مصر لليهود كان لتأييدهم لاحتلال الهكسوس لمصر، ولم يبدأ هذا الاضطهاد إلا بعد التحرير الوطنى للبلاد وطرد الغزاة منها.

وهكذا يتضح لنا أن ليوبنسكر هو الذي وضع المبادىء الأولى للفكر الصهيونى السياسى، كما أنه وضع منهاجا واضحا لتنفيذ فكرة إنشاء وطن قومى - بعد أن خضع لتأثير لايب ليلينبلوم، عندما تخلى عن حركة الهسكالاه في أعقاب مذابح ١٨٨١م، ففي خلال رئاسته لحركة أحباء صهيون الجديدة تمكنت الحركة من جمع الأموال لإقامة المستوطنات اليهودية في فلسطين. وقد اعتبره تيودور هرتسل رائده في الفكر الصهيونى.

تيودور هرتسل (١٨٦٠ - ١٩٠٤م) والمسألة اليهودية

إن استقراء واقع المجتمع الأوروبي في القرن التاسع عشر مع مقدماته التاريخية يؤدى بنا إلى رد العوامل المهيئة للحركة الصهيونية العالمية إلى عاملين أساسيين: أولهما يتمثل فيما كان عليه المجتمع الأوروبى المسيحى من عداء لليهود، ذلك العداء الذي كان يحمل معنى اللاسامية، ويتمثل العامل الثانى في أن القرن التاسع عشر كان قرن «القوميات»، كما أن ذلك القرن اكتملت فيه الرأسمالية الصناعية. هذا بالإضافة إلى نفوذ دينى في أوروبا المسيحية من اليهود باعتبارهم قتلة المسيح، وما سجلوه عليهم من انحرافات مالية على طول الحروب الصليبية.

ويعنى المفكرون الأوروبيون باللاسامية - كما أوضحنا من قبل - ما كان يلقاه يهود أوروبا من كراهية من جانب المجتمع الأوروبى الذي يعيشون فيه، وما أدت إليه هذه الكراهية من احتقار واضطهاد، واللاسامية - كما عرفنا من هذا البحث - ليست من الظواهر التي ارتبطت في نشأتها بالقرن التاسع عشر، فكراهية المجتمع الأوروبى المسيحي لليهود قديمة قدم ظاهرة التناقض المسيحي اليهودي في ذلك العالم، فيهود المشتان في أوروبا على يد الرومان (وخاصة على يد الامبراطورين الرومانيين فسبسيان وابنه تيتوس - عام ٧٠م، وهدريان عام ١٣٥م)، قد اعتبروا البقايا المهزومة عسكريا أمام الجيش الرومانى في الشام وفلسطين وما حولهما والواقعين مع ذلك في قبضة الرومان في إيطاليا، ويفترضون في هؤلاء أنهم أعداء وموتورون حاقدون

(٢٥) صايغ، ص ٩٢.

ومستعدون للاشتراك في أية مؤامرة ضد الإمبراطورية الرومانية.

ولذلك وقفت منهم هذه المجتمعات موقف المتشكك، فأحيطوا بازدراء كان يؤدى بين الفينة والفينة إلى مواقف تبدو وكأنها من أعمال الاضطهاد لليهود.

لقد كان القرن التاسع عشر كما أسلفنا هو قرن ظهور مبدأ القوميات، بمعنى أن تقوم الوحدة السياسية على وحدة قومية، ومن ثم فلا مكان داخل الدولة القومية الجديدة لعناصر من غير قوميتها. واليهود ساميون ـ ولو في المجتمع الشعبى الأوروبى ـ وليسوا من الألمان أو الفرنسيين مثلا، وهم لذلك مضطهدون. وعلى ذلك اتضحت الفكرة الجهنمية التي خططوا لها، فالشعوب الأوروبية التي راحت تطالب بتقرير مصيرها السياسى على مقتضى قومياتها، لا تملك ـ احتراما للمنطق ـ إلا أن تسلم بحق اليهود في أن يكون لهم وطن قومى.

وهكذا راحت ظاهرة العداء القديمة لليهود تتخذ طابعا جديداً يلائم ظروف العصر، فقاموا بالمناداة باعتبار فلسطين وطنا لهم يهاجر إليه يهود العالم، وكان ذلك من ثنايا الحركة الصهيونية العالمية في نهاية القرن التاسع عشر.

ويرد المعنيون بدراسة ظاهرة «اللاسامية» هذه الظاهرة إلى عوامل دينية واجتماعية واقتصادية، فيهود أوروبا كانوا مكروهين منذ البداية بسبب عقيدتهم اليهودية المعادية للمسيحية، ثم إنهم كانوا منطويين على أنفسهم بلغتهم وتقاليدهم، فلم ينخرطوا في الشعوب الأوروبية التي عاشوا فيها فظلت تنظر إليهم بنظرة الارتياب في الأجنبى، وهذا هو العامل الاجتماعى، كما تهيأ اليهود للمشاركة العلنية في عالم الاقتصاد، بينما كانوا فيما مضى يمارسون جمع الذهب في الخفاء، وتسلطهم هذا على عالم الاقتصاد الجديد أضاف عاملا قويا إلى عوامل عداء الأوروبيين لهم، بل إنه كان من أقوى عوامل اللاسامية، فاليهود المرابون قديما أصبحوا هم اليهود المضاربون حديثا.[٢٦] ولم ينشأ الوضع الاجتماعى والاقتصادى على هذه الصورة من فراغ، بل بقرارات متعاقبة على طول العصور الوسطى من البابوات والحكام الأوروبيين بتحريم امتلاك الأراضى أو العقارات على اليهود، وكذلك حرموا عليهم استخدام المسيحيين تحت سيطرتهم عمالا أو خدما، فلم يبق لهم في المظاهر إلا التجارة التي كان قوامها الذهب والفضة قبل اختراع أوراق النقد، أما في الباطن فقد اشتغلوا بالربا الفاحش مما زادهم احتقارا لدرجة أنه كان يحرم على اليهودى مهما كان غنيا أن ينتقل في بلد مسيحى راكبا أو كان يجبر على حمل «الحلقة» وهي شارة مستديرة يعلقها على ثيابه حتى يعرف الناس أنه يهودى ويحذروا منه، وصحبت ذلك أساطير شعبية من وجود حلفاء من الجن والشياطين والأرواح الشريرة وما إلى ذلك.

ومهما يكن من أمر أسباب «اللاسامية»، فإن شيئا محققا بصدد علاقتها بالحركة الصهيونية العالمية في أواخر القرن التاسع عشر، هو أن دعاة هذه الحركة قد استغلوا المشكلة اليهودية متمثلة في اللاسامية لعرض الحلول السياسية لمشكلتهم، والتي تنحصر في النهاية في إقامة وطن قومى لهم في فلسطين، ولم تكن عودة اليهود هذه المرة من أجل إعادة بناء الهيكل، وإنما كانت بقصد إقامة «دولة قومية» لهم، وبذلك يتحقق الهدف الرئيس للصهيونية.

ويبدو أن إقامة تيودور هرتسل في باريس قد أتاحت له تكوين رؤية واضحة لما كان يعرف بالمسألة اليهودية، فقد كانت فرنسا آنذاك مسرحا لقضية دريفوس الضابط الفرنسى اليهودى الذي اتهم

(٢٦) B. Lazare, *L'antisemitisme* (Paris, 1969), pp. 15 – 17

بالخيانة عام ١٨٩٤م، وذلك لنقله أسرارا عسكرية إلى الألمان، وحوكم أمام محكمة عسكرية فأدانته.

وكان هرتسل قد حضر هذه المحاكمة بصفته مراسلا لصحيفة «الصحافة الحرة الجديدة» التي كانت تصدر في فينًا، وقد أعيدت محاكمة دريفوس تحت الحاح الصحفى والأديب الفرنسى «إميل زولا» الذي دافع عنه حتى بُرِىء من تهمة التجسس، وأعيد إلى الخدمة في الجيش الفرنسى. ولم يكن هدف زولا تبرئة دريفوس بقدر ما كان إعلانا عن برنامج سياسى يعتمد على الاشتراكية والديمقراطية في مواجهة البورجوازية المتواطئة مع الكنيسة خصوصا في الجيش.

وواقع الأمر أن قضية دريفوس كانت ذات أبعاد كبيرة جاءت في أعقاب تأسيس ما يسمى بالاتحاد الإسرائيلى العالمى (الإليانس) في عام ١٨٦٠م، والذي قام على أكتاف مجموعة من اليهود على رأسها أدلف كريميه، والهدف المعلن لهذا الاتحاد هو:

١ ـ حماية الطوائف اليهودية المضطهدة في العالم.
٢ ـ مساعدة اليهود المعوزين في العالم.
٣ ـ انعاش الرأسمالية الزراعية والصناعية اليهودية في العالم.
٤ ـ نشر التعليم طبقا لمطالب القومية اليهودية عن طريق مدارس ينشئها الإليانس في جميع أنحاء العالم، وتعنى بتعليم اللغة العبرية، وبلغ عدد هذه المدارس حوالى ٣٥٠ مدرسة، أقيمت في شمال أفريقيا والشرق الأوسط وأمريكا وأوروبا، ومن أشهرها مدرسة موسى بن ميمون للمعلمين في باريس[٢٧]، وهي معهد لإعداد المعلمين اللازمين لمدارس الاتحاد الإسرائيلى.

(٢٧) ظاظا، **الشخصية الإسرائيلية**، ص ص ٧٨ ـ ٨١؛ راجع عائشة راتب، حسن ظاظا، ومحمد فتح الله الخطيب، **الصهيونية العالمية وإسرائيل** (القاهرة، ١٩٧١)، ص ص ٨٣ ـ ٨٤.

كل تلك الأمور والملابسات جعلت قضية دريفوس حدثا مهماً في التاريخ اليهودى الحديث، فقد أصبحت نقطة تحول في حياة تيودور هرتسل الذي تحول إلى داعية صهيونى، وقد نجح هرتسل في أن يستنبط من هذه القضية ما جعله المأساة العامة التي يكابدها اليهود، لذلك نجده في أواخر عهام ١٨٩٤م يضع فلسفة خاصة لظاهرة العداء للسامية، تقوم على أساس تحليلى، فقد وضع فواصل حادة بين فكرة وفكرة، حتى لو كانتا متشابهتين. ولذلك أدرك هرتسل لأول مرة إدراكا قويا وواضحا أن الفكر الفلسفى لهذه الظاهرة قوامه منهج تحليلى، ومن هنا اعتبر هذه الظاهرة مفيدة لتثقيف اليهود وتطوير سلوكهم، ورأى أن يبدأ معالجة هذا الأمر على صعيد الأدب، فكتب مسرحيته «الجيتو الجديد» محاولا حث اليهود على التصالح الإنسانى فيما بينهم، ورفضت المسارح الألمانية إخراجها فأصيب بخيبة أمل، لأنه حتى هذه الفترة كان يقف في نصف الطريق، ويقصد بالتحليل الفلسفى أن يدرك اليهود أنهم أقلية في أوروبا وغير مرغوب فيها، وبالتالى ففي إمكانهم في الخطوة التالية من هذا التحليل أن يستفيدوا من ذلك التسلح بمزايا تجعلهم مفيدين للمجتمع الإنسانى وضروريين للأمم التي يعيشون فيها، ومن ذلك النبوغ في العلم والفن والأدب والصناعات المختلفة. وباختصار الخروج من الجيتو لكن بدون الخروج من الدولة، والتزود بالحضارة التي يعيشها جميع الناس بدون الخروج عن الدين، ولأنه كان واقفا في منتصف الطريق فقد كان مصيره في هذه الفترة مصير معظم السياسيين الواقفين في منتصف الطريق وهو الفشل.

وفي أعقاب قضية دريفوس وفشله في عرض مسرحيته «الجيتو الجديد» حدث تحول في رؤيته مع مطلع عام ١٨٩٥م، فبدأ ينظر للمسألة اليهودية من الزاوية القومية وتزعم الدعوة الصهيونية الحديثة، فبادر في منتصف السنة نفسها بمخاطبة البارون

الفرنسى دى هيرش ـ مؤسس الجالية اليهودية في الأرجنتين ـ في رسالة ضمنها آراءه ومقترحاته بشأن إقامة وطن قومى لليهود، وعندما وجد تجاهل دى هيرش لآرائه، توجه إلى آل روتشيلد بخطاب طويل ضمنه آراءه الحماسية، إلا أن روتشيلد استقبل مشروع هرتسل بفتور لاعتقاده أنه مشروع غير عملى، وأن فلسطين لا يمكن أن تستوعب كل هذه الهجرة الجماعية في ظل المعاداة للسامية.

وفي هذه الأثناء قام هرتسل بتحويل الحركة الصهيونية من حركة فكرية إلى حركة سياسية، وعكف على تشكيل مذهبها حتى انتهى من إرساء منهج الصهيونية السياسية عام ١٨٩٦م في كتابة الشهير «الدولة اليهودية»، وفيه دعا إلى عقد اجتماع يهودى لوضع سياسة صهيونية منظمة، كما جاء في كتابه أنهم شعب يرفض الاندماج، الذي لم يكن مسموحا به آنذاك في أوروبا الشرقية وروسيا على وجه الخصوص، إلا أنه تحقق بصورة مكثفة في أوروبا الغربية وخاصة فرنسا وألمانيا بجهود مندلسن، ولذلك فالعلاج الوحيد في نظره لحل مشكلتهم، هو إقامة دولة يهودية يجتمع فيها كل يهود العالم.

والأهم من ذلك أنه لا يعتبر المشكلة اليهودية مشكلة اجتماعية أو دينية حتى وإن أخذت في بعض الأحيان هذا الطابع، بل المشكلة من وجهة نظره مشكلة قومية يجب حلها كمسألة سياسية على المستوى الدولي. غير أن هرتسل رشح فلسطين كأفضل مكان لغرس الدولة اليهودية فيها، وذلك من منطلق اجتذاب عشاق صهيون واضعا في اعتباره تراثا دينيا لم يكن هو شخصيا مؤمنا به[٢٨] كعقيدة ولكنه مؤمن به كخصوصية قومية تصلح لاستثمارها جماهيريا.

(٢٨) Theodor Herzl, *The Jewish State in the Zionist Idea*, A. Hetzberg, ed. (New York, 1971), pp. 204 – 209.

واجتمع المؤتمر الصهيونى الأول في ٢٩ اغسطس سنة ١٨٩٧م في مدينة بال في سويسرا، وانتهى إلى أن تحقيق أهداف الصهيونية يتلخص في إنشاء وطن لليهود يتم الاعتراف به من الناحيتين الرسمية والقانونية، واستقر رأى المؤتمر على أن يكون هذا الموطن هو فلسطين.

وقرر المؤتمر الخطوات التالية تحقيقا لهذا الغرض:

١ ـ اتباع الوسائل العلمية الفعالة لإنشاء مستعمرات زراعية وعمرانية، لتستوعب عمال الزراعة والصناعة من اليهود إلى جانب ما كان قد أنشأ منها الاتحاد الإسرائيلى العالمى منذ عام ١٨٦٠م، وحركات البيلو وأحباء صهيون.
٢ ـ تنظيم جماعات يهودية من خلال المنشآت المحلية والدولية لتحقيق هذا الغرض، بحيث تتواءم مع القوانين الدولية.
٣ ـ تقوية الروح القومية اليهودية وإزكاء الحماس في صدورهم.
٤ ـ محاولة الاستفادة من تنافس الدول (الاستعمارية) ومساعدتها في تحقيق أهداف الصهيونية التي تحددت في ضرورة الحصول على حق شرعى يعترف به في المجال الدولى لاستعمار فلسطين.[٢٩]

ومما يجدر ذكره أن اليهود تحاشوا في مؤتمر بال، وكذلك في المؤتمرات اللاحقة حتى عام ١٩٤٢م، استعمال تعبير الدولة اليهودية، مفضلين عليها كلمة وطن، منعا لإثارة حساسيات بعض الدول الأوروبية والشعور الإسلامى بصفة خاصة، وإن مهّدوا سراً لتحقيق هذا الهدف.

لقد وضع المؤتمر الصهيونى الأول الصيغة

(٢٩) عائشة راتب، ص ص ٨٤ ـ ٨٥.

النهائية لدستور العمل للحركة الصهيونية متمثلة في وطن قومى لليهود بضمانة من القانون الدولى. وبهذه الصيغة تتحدد نهائيا معالم الصهيونية كحركة: إنها حركة سياسية بهدفها ووسائلها. فهى تسعى إلى خلق وطن قومى، ومن ثم دولة سياسية لليهود، كعلاج لمشكلة اجتماعية بحته هي «اللاسامية». وهي في سعيها إلى هذا الهدف السياسى تلجأ إلى قادة الدول للاستعانة بنفوذهم، والحصول على تأييدهم لإقامة وطن قومى بسند قانونى.(٣٠)

هذا وقد أجرى هرتسل لقاءات شخصية مع عدد من أقطاب العالم لمحاولة التأثير عليهم من أجل الموافقة على الدعوة الصهيونية، ومن هنا أدخل هرتسل الفكرة الصهيونية إلى مجال الانفتاح على العالم وكسب أنصاراً لها من خارج نطاق دائرة الشخصيات اليهودية العالمية، يمكن أن يكون لهم تأثير مباشر في منح حق الهجرة الجماعية ليهود العالم إلى فلسطين، وهو المطلب الرئيس في البرنامج الذي وضعه هرتسل لإقامة دولة لليهود في فلسطين.

وفي هذا الصدد سعت الصهيونية تحت زعامة هرتسل سعيا حثيثا للحصول على تأييد الحكومة التركية، بوصفها صاحبة السلطة الشرعية على فلسطين لتسمح بالهجرة الجماعية إليها، غير أن السلطان عبد الحميد لم يقبل فكرة الاستيطان. وقال السلطان ما نصه «.. لا أستطيع أن أبيع ولو قدما واحدا من البلاد، لأنها ليست لي بل لشعبى. لقد حصل شعبى على هذه الإمبراطورية بإراقة دمائه، وقد غذّاها فيما بعد بدمائه وسوف نحميها بدمائنا قبل أن نسمح لأحد باغتصابها منا. الإمبراطورية التركية ليست لى وإنما للشعب العثمانى، فإذا قسمت الإمبراطورية فقد يحصل اليهود على فلسطين بدون مقابل .. إنما لن تقسم إلا على جثثنا...»(٣١) وكان رد السلطان عبد الحميد ردا على ما جاء في كتاب «الدولة اليهودية» لهرتسل، والذي أشار فيه إلى أنه إذا وافق السلطان على إعطائنا فلسطين، فإننا في مقابل ذلك سنتعهد بتنظيم الأحوال المالية لتركيا.

وفي هذه الأثناء عرضت بريطانيا على هرتسل عام ١٩٠٣م فكرة إنشاء وطن قومي لليهود في أوغندا نظرا لاعتدال مناخها وغناها(٣٢) وقد قَبِل هرتسل العرض تحت ضغط اللاسامية العنصرية في روسيا وشرق أوروبا، مما أدى إلى انشقاق خطير في التجمع الصهيونى حصل في أثنائه عدوان بالرصاص على ماكس نوردو في قلب باريس، وكان المهاجم يهودياً يصيح ليسقط الأفارقة، مما دعا هرتسل إلى تصحيح مسار حركته فأعلن أنه لا بديل عن فلسطين لليهود، وقال ما نصه: «إن أفريقيا ليست فلسطين ولا يمكن أن تحل محل صهيون»، وتأكد ذلك بقرار في المؤتمر الصهيونى السابع الذي انعقد في عام ١٩٠٥م بعد وفاته مباشرة فسحبته بريطانيا نهائيا.

وفي عام ١٩٠٧م تلقت المنظمة اليهودية المعروفة باسم Territorial Organization (ورمزها ITO) - التي كانت تسعى لإيجاد وطن قومى لليهود - عرضا باتخاذ برقة - الإقليم الشرقي في ليبيا - وطنا قوميا لليهود، وعلى الفور شكّلت المنظمة بعثة مهمتها استطلاع وإجراء مسح شامل لبرقة وتقدير إمكاناتها الحقيقية لتستوعب الهجرة الجماعية لليهود، وتولى رئاسة البعثة الاستاذ جريجورى J.W. Gregory، أستاذ الجيولوجيا بجامعة جلاسجو. وغادرت البعثة لندن متوجهة إلى ليبيا في ٥ يوليو ١٩٠٧م، وبعد عودتها إلى لندن قدم جريجورى تقريرا مفصلا عن أعمال البعثة إلى رئيس المنظمة «إسرائيل زنجويل

(٣٠) Epstein, pp. 310 - 311

(٣١) عائشة راتب وآخرون، ص ٨٩ نقلا عن ملف وثائق فلسطين ص ٨٥، راجع روجيه جارودى، **ملف إسرائيل - دراسة للصهيونية السياسية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ص ١٠٦ - ١٠٨.

(٣٢) عائشة راتب، ص ٩٠.

Israel Zangwill ». وقد شمل التقرير دراسات وافية لموارد برقة الزراعية وموارد المياه فيها، وفي نهاية التقرير ملحق عن تاريخ اليهود واليهودية في برقة القديمة، وذلك لإيضاح الرابطة التاريخية التي تربط بين يهود برقة وتاريخهم القديم. وذكر جريجوري في تقريره إذا كانت برقة تفتقر إلى المياه، إلا أن تربتها ممتازة وتتمتع بمناخ صحى وموقع ممتاز وختم قوله بكلمة مهمة مؤداها أن أرض فلسطين تفضل أرض برقه جيولوجيا لقدرتها على توفير الماء والاحتفاظ به. وكان الموقف السياسى قد تطور إلى أسوأ رغم ما طرأ عليه من تغيير بسبب الثورة التركية. ولكن مجلس المنظمة قرر بإجماع الآراء ما نصه «أنه في رأى المجلس لا تتخذ أي إجراءات في الوقت الحاضر بخصوص برقة، حيث إن توقعات الاستعمار في تلك المنطقة بما يتفق مع مبادىء المنظمة وأهدافها، لا تبدو ملائمة بصورة كافية لتتكافأ مع التجارب الباهظة التكاليف التي يقترحها التقرير.»(٣٣)

وبين المؤتمر الصهيونى الأول والسابع حدث تردد في قبول هذا العرض أو رفضه، وكان الاتجاه أحيانا تحت وطأة اضطهاد اليهود في أوروبا الشرقية وروسيا، وهو قبول هذا الحل، ولكنه لقى معارضة من المتدينين والمفكرين اليهود الذين لا يرون ارتباطا بين تاريخهم القديم وأفريقيا. وكان العمل الحاسم لهذا التردد هو إطلاق النار في باريس على الدكتور ماكس نوردو الساعد الأيمن لهرتسل.

ماكس نوردو (١٨٤٩ ـ ١٩٢٣م) ورؤيته التقدمية للصهيونية السياسية

حمل على الديانة اليهودية بحدة وعنف من خلال انتقاده للثقافة المعاصرة باسم العلم والفلسفة الوضعية، وذلك في كتابه «أكاذيب حضارتنا التقليدية» الذي نشره عام ١٨٨٣م. وقد تميز بابتعاده كثيرا عن التقاليد اليهودية وانتقاده للديانات الأخرى، واشتهر ككاتب تقدمى. وقد اكتسب شهرة واسعة كأهم مؤيد لهرتسل في وقت الأزمات، وذلك بعد أن أصبح نورودو صهيونيا. وقد اعتبره هرتسل مكسبا كبيرا للصهيونية، فقد أضاف إليها صفة التقدمية، مما ساعدها على كسب تأييد طبقة المثقفين من اليهود أمثال برنارد لازار. وسرعان ما أصبح نورودو من مفكرى الصهيونية المتحمسين، الذين أظهروا كتاب هرتسل «الدولة اليهودية» بمظهر العمل العظيم، ثم ما لبث أن أصبح الساعد الأيمن لهرتسل بل أقرب مستشاريه. وقد ألقى الخطاب الافتتاحى عن أوضاع اليهود في العالم خلال المؤتمر الصهيونى الأول عام ١٨٩٧م، واستمر كذلك في جميع المؤتمرات التالية حتى المؤتمر العاشر.

ففي خطابه ناقش نوردو حقيقة اللاسامية في أوروبا الغربية على أنها واقع ملموس، وأوضح أن اليهود في رأيه مضطهدون في كل مكان يعيشون فيه وهم ممنوعون من تولى أي مناصب مهمة. والهجوم على اليهود يزداد يوما بعد يوم في البرلمانات وفي الصحافة والمؤتمرات، وتختلف أنواع الاضطهاد باختلاف البلاد واختلاف ظروفها السياسية واختلاف طبقاتها الاجتماعية، ولا يسمح لليهود بالاشتراك في النوادى أو الاشتراك في الاحتفالات.

ثم استطرد قائلا إنهم فقدوا الأمل في مجىء المسيح المخلص الذي سيرفعهم إلى المجد في يوم مُعجز ويحاول البعض الهروب من اليهودية، لكن اللاسامية لا تترك له سوى مجال ضيق أمام هذا النوع من الخلاص. ويؤكد في خطابه أن الصهيونية

---

(٣٣) مصطفى كمال عبد العليم، «تقرير جريجورى عن اتخاذ برقة وطنا قوميا لليهود»، مستخرج من كتاب **بحوث في التاريخ الحديث**، (القاهرة: مطبعة جامعة عين شمس، ١٩٧٦)، ص ص ٣٥٧ ـ ٣٧٠.

السياسية التي يدعو لها، لا تؤمن بمجيء المسيح المنتظر وإنما سيكون خلاص اليهود عن طريق الصهيونية، فقال «إن اليهود يأملون في أن يكون خلاصهم في الصهيونية التي هي بالنسبة لهم ليست تحقيق الوعد القديم الموجود في التوراة، إنما هي طريقة عيش يجد بواسطتها اليهود أبسط وأسهل شروط الحياة..»(٣٤)

كما ناقش خطة استيطان فلسطين فقال ما نصه: «إن الصهيونية لا تتوقع العودة إلى فلسطين بمعجزة، إنما ترغب في تمهيد طريق العودة بجهرها. ولقد انبثقت الصهيونية الحديثة إلى حد من دوافع داخلية لليهودية ومن اعتزاز اليهود المثقفين بتاريخهم وتضحياتهم، وبصفاتهم العرقية، ومن رغبتهم في تخليص الشعب القديم لمستقبل طويل، يضيفون فيه الأعمال الخالدة إلى سجلّ أسلافهم الحافل بمثلها». كما أوضح العوامل الخارجية التي كانت وراء ظهور الصهيونية فقال: «أما بالنسبة لبقية الناس فالصهيونية نجمت عن دافعين خارجيين: أولهما مفهوم القومية، ذلك المفهوم الذي سيطر على الفكر الأوروبي لمدة نصف قرن وقرر سياسة العالم، وثانيهما اللاسامية، التي يقاس منها إلى حد ما، كل يهودى».

وقد أوضح وجهة نظره في اللاسامية في نظرة فلسفية متميزة فأشار إلى أن الصهيونية ليست عملا معاديا للاسامية أو وسيلة للهروب منها، وقال في هذا الصدد ما نصه: «ولقد مهدت اللاسامية طريق عودة الكثير من اليهود إلى شعبهم، وكان تأثيرها كتأثير تجربة صعبة لا يستطيع الصمود أمامها من كان ضعيفا، إنما يخرج منها القوى أقوى وأكثر اعتدادا بنفسه. ومن غير الصحيح أن نقول إن الصهيونية هي عبارة عن عمل معاد للاسامية أو طريقة هروب منها.

صحيح أن اللاسامية هي وحدها التي دفعت بعض اليهود المثقفين لأن يعودوا إلى اليهودية ثانية. وأن هؤلاء سيبتعدون ثانية إذا عاملهم المواطنون المسيحيون معاملة حسنة، ولكن تأثير اللاسامية على معظم الصهاينة يتمثل في أنهم توصلوا إلى فهم علاقاتهم مع الأمم الأخرى، وإلى نظرة هؤلاء لهم، الأمر الذي ترك في عقولهم وقلوبهم أثراً يبقى حتى لو لم تبق اللاسامية.»(٣٥)

وقد عارضه الاندماجيون فأوضح أن الصهيونية لن تنتحر في سبيلهم، فإذا كان عدد يهود العالم اثنى عشر مليونا فإن عدد الاندماجيين حوالى مليونين، وهم بذلك يمثلون سدس اليهود. فلا يمكن أن نطلب من عشر ملايين أن يُضحّوا من أجل مليونين، ثم أنهى خطابه بكلمة أسطورية خيالية اعتمد فيها على خبرته كطبيب نفسانى فأشار إلى عودة اليهود إلى فلسطين، إنما هو لصالح الإنسانية ولخدمة الاقتصاد العالمى ولخدمة اليهود والمسيحيين على حد سواء، وارتكازاً على تلك القراءة غير الواعية لداعية الصهيونية نوردو فإنه بذلك أهدر ثلاثة آلاف عام عاشها العرب على أرض فلسطين.

وهذا نص ما قاله ماكس نوردو في نهاية خطابه في المؤتمر الصهيونى الأول عام ١٨٩٧م:

إن الشيء الذي يدفع الصهاينة للقيام بهذا العمل الهرقلى الجبار، هو اعتقادهم بأنهم يقومون بعمل ضرورى ومفيد، عمل تتمثل فيه المحبة والحضارة، عمل عدالة وحكمة ... يرغبون في أن يخلقوا من اليهود الذين يعتبرون طفيليين، أمة منتجة، يرغبون أن يرووا الأرض بعرقهم ويحرثوها بأيديهم ليحولوها من صحراء قاحلة إلى حديقة مزدهرة كما كانت في السابق (يقصد أرض فلسطين). ستعمل الصهيونية بهذا على خدمة اليهود والمسيحيين على حد سواء، كذلك خدمة

(٣٤) صايغ، ص ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٣٥) صايغ، ص ١٣٩.

الحضارة والاقتصاد العالمى.[٣٦]

وبخطابه هذا حدد نوردو معالم الصهيونية كحركة سياسية، تسعى إلى خلق وطن قومى لليهود يتم بعده قيام الدولة اليهودية التي حدد معالمها هرتسل في كتابه «الدولة اليهودية». وقد اتضح من خطاب نوردو أن الصهيونية جاءت كعلاج لمشكلة اللاسامية، محاولا بذلك استثمار اللاسامية في تقوية الحركة الصهيونية، وجعل هذه الحركة نتيجة طبيعية متوافقة مع اللاسامية. كما تصور أن فلسطين هي الوطن الأبدى السرمدى، الذي لا تعصف به رياح الأزمات الاقتصادية، إنما هو التقاء المصالح الصهيونية مع الرأسمالية الصناعية الغربية.

ومن هنا يتضح الأثر الذي تركه فكر تيودور هرتسل على آراء ماكس نوردو، فقد اعتبر كلاهما ظاهرة المعاداة للسامية الأساس الأول للمشكلة اليهودية. ويتفق نوردو وهرتسل على ضرورة اتحاد يهود العالم، ولن يتم حل المشكلة اليهودية إلا بالعودة إلى الوطن الأصلى، حتى تتخلص الأمة اليهودية من الكره والاضطهاد والتدمير المادى والفكري الذي يتعرض له اليهود في كل مكان. كما يجب الاستفادة من الحكومات الأوروبية لتحقيق فكرة الدولة اليهودية كعلاج وحيد لمعاداة السامية.

وهكذا فإن استقراء الواقع يستبعد «فكرة القومية» كسند حق تنطلق منه الصهيونية نحو فلسطين، ويؤيد ذلك ارتباط الصهيونية أكثر ما يكون بظاهرة الاستعمار التي كانت سائدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في عالم الغرب الرأسمالى. وكان يهود الغرب قد استطاعوا في هذه الفترة أن يسطوا على عالم المال، فارتبطت مصالحهم الاقتصادية بحركة الاستعمار الغربى الناشئة حين ذاك. ومن ثم كان التحالف بين الحركة الصهيونية وبين قادة الدول الغربية منذ ظهور تلك الحركة، بل إن هذا التحالف هو الذي هيأ ثم عمل على تنفيذ هدف الصهيونية في فلسطين كما سنوضح فيما بعد.

ولعل أهم العلاقات الفارقة بين صهيونية هرتسل وصهيونية نوردو، أن هذا الأخير محا منْها الغيبيات الدينية وأحل محلها سنداً تاريخيا ـ هو نفسه قد فاته ذلك أو تغاضى عنه ـ مستمد بأكمله من تلك الغيبيات التي رفضها في التوراة، ولكن بفضله صارت الصهيونية سياسية بحتة، وأثّر ذلك في السياسة الإسرائيلية حتى اليوم إذ يجمع الكنيست (البرلمان الإسرائيلى ١٢٠ عضوا) بين الأصوليين الدينيين والقوميين الاستعماريين والاشتراكيين العلمانيين والشيوعيين وأنصار السلام وغيرهم من الفئات.

آحاد هاعام (١٨٥٦ ـ ١٩٢٧م) ودعوته لصهيونية روحية

إذا كان تيودور هرتسل هو الزعيم السياسي للحركة الصهيونية، فإن آحاد هاعام ـ أي واحد من الشعب ـ (الاسم المستعار لآشر جينزبرج) هو الزعيم الروحانى، وقد اعتبر أن هرتسل قد جانبه الصواب عندما دعا إلى إقامة «دولة يهودية» في حين أن آحاد هاعام نادى بأن تتخذ عودة اليهود إلى فلسطين شكل مستوطنات دينية لإحياء الديانة اليهودية ولنشر الثقافة اليهودية من الأرض المقدسة ـ على حد تعبيره ـ إلى جميع أنحاء العالم.[٣٧]

وقد حضر المؤتمر الصهيونى الأول الذي دعا إليه هرتسل عام ١٨٩٧م، ثم آلى على نفسه ألا يحضر أي مؤتمر صهيونى بعد ذلك. وكان آحاد هاعام قد انضم إلى حركة أحباء صهيون Hovevi zion كما أسلفنا، إلا أنه مالبث أن انتقد سياسة الحركة في مقالات

(٣٦) صايغ، ص ١٤٠.

(٣٧) Epstein, pp. 312 – 313; *The New Standard Jewish Encyclopedia,* Ahad Ha – Am, pp. 55 – 57.

وقعها باسم احاد هاعام (أي واحد من الشعب) ونشرت في مجلة هامليتز (١٨٨٩م) بعنوان «ليس هذا هو الطريق»، ركز فيها على إحياء ثقافة الشعب اليهودى وليس على النشاط الجماعى الذي دعا له ليتيبلوم داخل الحركة، وهاجم آحاد هاعام في هذه المقالات أعضاء ومنظمة أحباء صهيون، ففى مقالة نشرها في أعقاب المؤتمر الأول عام ١٨٩٧م، أشار إلى أنهم قاموا بثورة في عالمهم، تَجلّت بعض مظاهرها في إعطاء الحركة اسما جديدا، وأبطلوا التسمية «حب صهيون»[٣٨] Hibbat zion واستعاضوا عنها بالاسم «الصهيونية»[٣٩] Zionuth (الاسم العبرى)، بل لقد ذهب حسب إضفاء الصبغة الغربية ببعض المتطرفين منهم، أن أخذوا يستعملون الاسم الأوروبى اللاتينى Zionismus حتى لا يبقى هناك مجال للخطأ ـ على حد تعبيره ـ وأعلنوا للجميع بأنهم لا يتكلمون عن شيء قديم مثل حركة: «حب صهيون». إنما حركة جديدة عصرية قادمة من الغرب اصطلحوا على تسميتها بالاسم الأوروبى الصهيونية، وذلك لأن الناس هناك لا يعرفون اللغة العبرية.[٤٠]

لقد أخذ على نوردو في خطابه الافتتاحى أمام المؤتمر الصهيونى الأول، وصفه للمشكلات الصعبة، المادية والروحية التي يعانى منها اليهود في العالم بأسره، وخاصة التي يعانى منها اليهود الشرقيون، وتساءل في النهاية ... إذن ما العمل؟ وقال آحاد هاعام إن نوردو نفسه لم يجب هذا السؤال، إنما الذي أجاب عنه هو المؤتمر كله، إذ أن الغاية من المؤتمر هي التخلص من مثل هذه المتاعب عن طريق تأسيس دولة يهودية.

وهنا يشكك آحاد هاعام في قدرة الصهيونية السياسية على حل مشكلات اليهود المادية من خلال إنشاء الدولة اليهودية، ومعالجتها لهذه المشكلات لكل اليهود في أرض الشتات، ويدلل على ذلك بقوله «مما لا شك فيه أنه حتى لو تم تأسيس الدولة اليهودية، فإن الاستيطان اليهودى سيتقدم ببطء لأنه سيسير بحسب طاقات الشعب نفسه وبحسب النمو الاقتصادى للبلد، على أن عدد اليهود الذين يستوطنون كل فلسطين والقادمين من أرض الشتات سيصبح في ازدياد طبيعى، مما يؤدى إلى النتيجة التالية:

«تصبح فلسطين من جهة أصغر من أن تستطيع استيعاب مهاجرين جدد، وبالرغم من استمرار الهجرة لا ينقص عدد اليهود الذين يبقون خارج فلسطين في الشتات .. وبالتالى فهذا النصر نصر رخيص.»[٤١]

وهذا يعنى فشل الفكر الصهيونى السياسى على المستويين المادى والروحى. فالمشكلة المادية لم تنته بإقامة الدولة اليهودية، لأن المشكلات المادية ستعتمد في الأساس على الأوضاع الاقتصادية

(٣٨) «حب صهيون» هو الاسم الذي اتخذته حركة احباء صهيون التي قامت في روسيا في اعقاب مذابح عام ١٨٨١م مباشرة، وعقد اول مؤتمر لهذه الحركة عام ١٨٨٤م، وكان هدفها حض اليهود الروس المضطهدين على الذهاب إلى فلسطين وإقامة حياة قومية هناك. وكان زعيمها ليوبنسكر كما اسلفنا. وقد انضمت الحركة إلى اتجاهين مختلفين أولهما استعمارى واستيطانى بزعامة لينيبوم، اما الاتجاه الثانى فكان ثقافيا بزعامة آحاد هاعام الذي كان قد كوَّن جمعية في داخل الحركة عرفت باسم «بني موسى» عام ١٨٨٩م، وكان الخلاف أن الاتجاه الأول يؤيد النشاط الاستيطانى بصورة مباشرة، في حين يرى الاتجاه الثانى ضرورة النشاط الثقافي كمقدمة للاستيطان وليس كمرحلة لاحقة.

(٣٩) يبدو ان مصطلح الصهيونية «قد شاع استخدامه بعد ان نشر هرتسل كتابه «الدولة اليهودية» عام ١٨٩٦م، اما الذي صاغ هذا المصطلح فهو ناتان برنبوم (Nathan Birnbaum) وذلك قبل هرتسل بأربع سنوات وذلك على أساس ماذكرته بعض المراجع من انه صاغه عام ١٨٩٢م، ويرجح أنه اشتقه من اسم جمعية «احباء صهيون» التي اسلفنا الحديث عنها. راجع: Epstein, p. 310 ؛ إلا أن دائرة المعارف اليهودية *The New Standard Jewish Encyclopedia* (تحت مادة Zionism ، ص ٢٠١٦) قد أشارت إلى ان ناتان برنبوم (١٨٦٤ ـ ١٩٣٧م) صاغ هذا المصطلح عام ١٨٩٣م.

(٤٠) نقلا عن كتاب صايغ، ص ١٥٥، راجع Epstein, pp. 310-313.

(٤١) نقلا عن صايغ، ص ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

والرقعة الجغرافية لبلد لا تستطيع استيعاب كل يهود الشتات.(٤٢)

ومن ناحيــة أخــرى فالمشكلة الروحيــة تظهر في صورتــين مختلفتــين صهيونية غربية خاصة بيهود الغرب، والأخرى مشكلة روحية شرقية قوامها «حب صهيون» وقد اهتم نوردو بالمشكلة الغربية وتفاضل المشكلة الروحية الشرقية.

ويــوضــح آحــاد هاعــام سر تجمع اليهود حول الصهيونية السياسية الغربية، فيقول محللا ذلك بأن اليهــودي الغــربى عنــد خروجــه من عزلته أي من الجيتــو، فإنــه يأمــل في أن يلقى ترحيبــا وقبولا في المجتمع الأوروبي الذي يعيش فيه، إلا أنه سرعان ما يصاب بخيبة أمل، فيعود ثانية إلى مجتمعه اليهودى المنغلق فلا يجد فيه ما يحقق آماله التي تعود عليها في مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية. ويشرح آحاد هاعام الحل من وجهة نظر الصهيونية السيــاسية فيقول: «... ولهذا فإنه غمرة قلقه هذا يتحول بنظرة إلى أرض أجداده فيتصور بأن الحل لا يكون إلا بتأسيس دولة يهودية ومجتمع منظم مثل الدول الأخرى، فيها يستطيع أن يعيش حياة كاملة مع شعبه، ويستطيع تحقيق كل ما يريده لنفسه من أشياء يراها الآن أمامه ولا يستطيع الوصول إليها ويعيش حياة كاملة مع شعبه. طبعا لا يستطيع كل اليهود في البلاد التي يعيشون فيها، فلا يعود ينظر إليهم نظرة الاحتقار ويبعدون عن كل شيء وكأنهم عبيد...»(٤٣)

هذا هو أســاس الصهيــونيــة الأوروبيــة وسر جاذبيتها. أما صهيونية يهود الشرق «حب صهيون»، فقد كانت في رأى آحاد هاعام تعبيرا عن حاجة مادية، أما جانبها الروحى فكان مخالفا للمشكلة الروحية في صهيــونية الغرب السياسية فالمشكلة في الغرب هي مشكلة اليهود، بينما في الشرق هي مشكلة اليهودية، ولذلك فهي مشكلة قوميــة. فمشكلة الغــرب تعتبــر مشكلة فرديــة أي تضــع اهتمــامهــا بالفرد متأثرة بالثقــافــة الأوروبية، ونشأت بسبب اللاسامية بل وتعتمــد على وجودها. بينما تقوم الثانية على التراث اليهــودى. ولذا فاليهــودية من وجهة نظره تعرضت للخطر، فهي في مأزق ولا تقبل حياة المنفى، لذلك فهى تسعى للعودة إلى مكانها التاريخى حيث تستطيع أن تعيش حيــاة متــطورة طبيعية. ويشرح آحاد هاعام مجــالات اليهودية القومية التي توصلت إليها حتى تستطيع أن تسهم في التراث الإنسانى في المستقبل كمــا فعلت في المــاضى، وتقدم له ثقافة قومية يعيش روحــانيــاتهــا. ولهــذا لا تحتــاج اليهودية إلى دولة مستقلة، بل إلى موطن لليهــود يعتبــر مركــزا للأمة تستطيع فيه روحها أن تظهر وتتطور، ومن هذا المركز ستشع روح اليهودية إلى أنحاء العالم وفي مجتمعات الشتات.

ويحذر آحاد هاعام من فشل أهداف الصهيونية السياسية، ويتهم مفكريها بأنهم بعيدون روحيا عن التراث اليهودى، ويعطى تصورا واضحا لقيام دولة يهودية على أسس ثقافية قومية، فيقول ما نصه:

إن حركــة «حب صهيون» تريد دولة يهودية بالدرجة التي تريدها «الصهيونية»، وتؤمن بإمكان تأسيس دولة يهودية في المستقبل، بينما تنظر الصهيونية إلى الدولة اليهــودية كوسيلة للخلاص من النقر وتحقيق الراحة والمجــد في حين تؤمن حركة «حب صهيون» بأن هذه الأمور لا يمكن أن تحققها الدولة إلا بعد أن يتحقق العدل ويعم الخير .... إنها تعتبر الدولة اليهودية ملجأ أمينــا لليهــوديــة وربــاطا ثقافيا يوحد الأمة ... تبدأ

(٤٢) A ahd Ha-c'Am, "The Jewish State and the Jewish Problem" in *The Zionist Idea*, pp. 264 – 265.

(٤٣) .sher Ginzberg, "The Spiritual Revival" in *Selected Essays of* *Ahad Ha – Am*, trans. form Hebrew, Leon Simon (ed.) (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1962), pp. 182 – 195.

الصهيونية عملها بالدعاية السياسية، ولكن حركة حب صهيون تبدأ بالثقافة القومية، لأنه فقط بواسطة الثقافة القومية ومن أجل هذه النقابة يمكن تأسيس دولة يهودية تتمشى مع إرادة الشعب اليهودي وتسد حاجاته.(٤٤)

وعلى هذا فلم يتخذ آحاد هاعام الطريق السياسى منهجا له، بل حاول حل المشكلة من داخل العالم اليهودى، دون الاعتماد على العالم الخارجي. ولم يكن هذا إلا عن طريق إحياء الروح اليهودية من الداخل، وبعثها حضاريا وأخلاقيا، ولكى يقاوم بها ضياع الشخصية اليهودية في العالم المعاصر.

ولهذا أبرز آحاد هاعام فكرة المركز الروحى كأحد الركائز الأساسية التي تقوم عليها الصهيونية الروحية، وقد تعرضت أفكاره لنقد شديد وأثارت عاصفة من الخلافات استمرت فترة طويلة، مما حدا بآحاد هاعام إلى الدفاع عن فكرة المركز الروحى بقوله، إن اليهود عند استيطانهم فلسطين يستطيعون أن يعملوا في شتى فروع الحياة والمعرفة، من الأعمال الزراعية والمهن اليدوية إلى العلوم الطبيعية والعلوم الأدبية، وبذلك جعل المحور الأول لهذا المركز روحانيا كشرط أساسى، والمحور الثاني يهتم بحل المشكلات المادية لليهود للوصول إلى بناء نظام اقتصادى مناسب يخدم تحرير الروح اليهودية.(٤٥)

وفي عام ١٩٠٤م كتب مقالا بعنوان: «الجسد والروح» اعتمد فيه على التاريخ والتراث اليهوديين القديمين اللذين ترسبّا في الوجدان اليهودى في عصور الاضطهاد. فأشار في حديثه عن فكرة البعث القومى لتقوية الروح اليهودية، بأن الأنبياء لم يكونوا يوما ضد ازدهار الدولة ولم ينادوا أبداً بقهر التقدم القومى من أجل التقدم الروحى، وأوضح أن القومية اليهودية عاشت داخل الكيان السياسى لليهود ما يقرب من ألفي سنة.

ومن المهم أن نشير إلى رسالته عام ١٩١٠م بعنوان «القومية والدين» التي وجهها إلى الدكتور ى. ل. ماجنيس(٤٦) (نيويورك)، والتي ضمنها رأيه عن العلاقة بين القومية والدين، فقد أوضح أن الدين اليهودى يقوم على القومية، ويدل على هذا أن جميع الجهود التي قام بها المصلحون لفصل الدين اليهودى عن إطاره القومى، لم تؤد إلا إلى هدم الدين والقومية معها.

ومن هنا وجب تعليم الدين على أسس قومية لأن الدين والقومية متداخلان ولا يمكن فصلهما.(٤٧)

ومن هنا كانت الصهيونية حريصة كل الحرص على تقوية النعرة العنصرية القائمة على تراثيات قديمة وأسطورية في داخل اسرائيل، ولدى اليهود الذين يعيشون في الخارج، وبث الفكرة القائلة بأن اليهودية نسب وجنسية وقومية وديانة في آن واحد.(٤٨) ولم يكن مصادفة عقوبة أن تلتقى آراء صهيونيين سياسيين

---

(٤٤) صايغ، ص ص ١٦١ - ١٦٢.

(٤٥) محمد خليفة حسن، **الحركة الصهيونية** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١)، ص ١١٩.

(٤٦) يهوذا ليون ماجنيس Judah Leon Magnes : (١٨٧٧ - ١٩٤٨م) حاخام أمريكى وكان اول رئيس للجامعة العبرية التي اشترك في تأسيسها مع حاييم وايزمان. وكان سكرتيرا للاتحاد الصهيونى الأمريكي وكان اتجاهه علمانيا. استقر في فلسطين عام ١٩٢١م وكرس وقته لتأسيس الجامعة العبرية، وفي عام ١٩٢٤م انشأ معهدا للدراسات اليهودية، وبعد أن فتحت الجامعة العبرية في عام ١٩٢٥م أصبح رئيسا لها. عارض الصهيونية السياسية وشعر بأنه إذا قامت الدولة الصهيونية دون التعاون مع العرب فإن ذلك سيشكل عقبات كبيرة تعوق ثباتها. وقد قام بتكوين جماعة «بريت شالوم» أي «عهد السلام» لتعزيز التفاهم مع العرب، كما أسس أخيرا - عام ١٩٤٢م - حركة الاتحاد لتأييد وتأكيد التفاهم بين العرب واليهود وإقامة اتحاد كونفدرالى بينهم في فلسطين. ولذلك اصدر مجلس الجامعة العبرية في عام ١٩٤٨م بيانا نفى فيه علاقته بأي نشاط سياسى قام به ماجنيس لإقامة دولة تجمع بين اليهود والعرب.

(٤٧) صايغ، ص ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٤٨) حسن ظاظا، **ابحاث في الفكر اليهودى**، مقالة الدولة الصهيونية والتعصب العنصرى (دمشق: دار القلم، ١٩٨٧)، ص ١١٣.

(أمثال هرتسل وحاييم وايزمان)، مع صهيونيين ينتمون إلى الصهيونية الروحية من أمثال آحاد هاعام، الذى طور نظرته للعلاقة بين الدين والقومية كما أسلفنا ـ وقد استغلت الصهيونية العالمية وجهة نظر آحاد هاعام والتي نادى بها في كتابه «على مفترق الطرق» بأن الوطن القومى الحقيقى لليهود، إنما هو في التراث الفكرى والروحى والثقافي لليهود في التوراة والتلمود. فوظفت الصهيونية هذه الأفكار كحافز لجذب من لم يهاجر إلى فلسطين من اليهود وهم يعادلون ستة أضعاف الذين هاجروا إليها.

يعقوب كلاتزكين (١٨٨٢ ـ ١٩٤٨م) وصهيونيته العلمانية

لقد كان كلاتزكين أحد كبار المفكرين الصهيونيين الذين تأثروا بفكر تيودور هرتسل، ويتضح ذلك من خلال كتاباته عن الصهيونية التي ينظر إليها نظرة سياسية وليست روحية، فالصهيونية من وجهة نظره تعارض القيم الأخلاقية في الدين اليهودى وتخالف التقاليد والعادات اليهودية، ويرى أن الصهيونية الحقة تتمثل في السعي لإقامة الدولة اليهودية على مقاييس علمانية ذرائعية أي تصل إلى أهدافها بأية وسيلة حتى لو كانت لا أخلاقية، وهنا يبرز الأثر الذي تركه هرتسل في آراء كلاتزكين، فقد اعتبر كلاهما ظاهرة المعاداة للسامية الأساس الأول للمشكلة اليهودية. وكان يرى توافق فكرة الصهيونية ومنطقها مع اللاسامية، ولذلك يقول: «إذا كان العدو هو الاندماج (أي المساواة في الحقوق)، وإذا كان الهدف الرئيس هو إنشاء دولة يهودية في فلسطين، فإن معاداة السامية تساعد على تحقيق هذا المشروع والدفاع عن المساواة في الحقوق هو على العكس عقبة في طريقه. وقد أثبت التاريخ صحة ذلك.

وفي عام ١٩٢٥م قام كلاتزكين بتعريف العلاقة بين الصهيونية واللاسامية فقال ما معناه «إذا كنا لا نقر بشرعية معاداة السامية، فإننا لا نفكر شرعية قوميتنا الخاصة، وإذا كان شعبنا يستحق أن يعيش حياة قومية وهو يريدها، فهو إذن جسم غريب في الأمم التي يعيش بين ظهرانيها، جسم غريب يرتكز على شخصيته الخاصة به، فمن العدل إذن أن تكافح هذه الأمم ضدنا في سبيل تكاملها القومى.»[٤٩]

ونلاحظ أن يعقوب كلاتزكين يتجاهل مفهوم القومية اليهودية الخاصة على أسس روحية، فنادى بالوطن القومى الكامل على عكس المدرسة الفكرية لآحاد هاعام، الذي نادى فيها بأن الوطن القومى لليهود إنما هو في التوراة والتلمود أولا وقبل كل شيء.

ويعتبر اتجاه كلاتزكين تخلصا سياسيا علمانيا من القضايا المثارة في وثيقة كثر عليها الجدل هي «بروتوكولات حكماء صهيون»، لأنها منطلقة من تعاليم وتأويلات تعتمد على نصوص من التوراة والتلمود، دون الاستشهاد بهذه الأقوال بنصها، وإن طابقت روحا وهدفا ما في كتب اليهود المقدسة وفي التلمود البابلى على درجة الخصوص، وهو يقص ما جاء في كتب التصوف اليهودي التي كتبت في الشتات الأوروبي مثل «الزوهر» و «القبالة» ـ الطرق الصوفية السرية الباطنية ـ وغيرها، مما يعتبر منابع البروتوكولات التي يتهرب منها كلاتزكين لإعلانه علمانية القومية اليهودية.

وأكثر اليهود من الدعاية لأخطار اللاسامية في الغرب حتى يشجعوا المترددين من إخوانهم على الهجرة إلى فلسطين، على حين اختلفت مزاعم الصهيونية وتناقضت حول هذه البروتوكولات، فيرى بعضهم أنها تنسب إلى أقلام بعض زعماء اللاسامية، ويرى آخرون منهم يمثلهم «ليون بولياكوف» أحد زعماء الصهيونية في كتابه «تاريخ

---

(٤٩) رجاء جارودى، **فلسطين ارض الرسالات الالهية**، ترجمة عبد الصبور شاهين (القاهرة: دار الترث، ١٩٨٦)، ص ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

مختصر اللاسامية» الذي صدر في باريس، أن البوليس الروسى السياسى زوّر هذه البروتوكولات، وأنه أخذ مسودتها من منشور مضاد لنابليون الثالث كتبه كاتب فرنسى، زعم فيه أن اليهود يتآمرون لتدمير الديانة المسيحية.(٥٠) ويرى بعض آخر يمثلهم الحاخام الفرنسى «موريس ليبر»، أن البروتوكولات تمثل الأثر النفسى لنتائج الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٨م.

والذي يراه المؤلف أن اختلاف مزاعم هؤلاء الزعماء يدل على وقوعهم في لغط كبير حول أصل هذا الكتاب ـ وما يزال يثار حتى الآن ـ هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فالذي يدل على خطأ الرأى الثالث، هو تجاهل الحاخام ليبر لوجود نسخة من هذه البروتوكولات ـ طبعة روسية ـ حفظت في المتحف البريطاني منذ عام ١٩٠٥م، وهذا يعنى طبع البروتوكولات قبل الحرب العالمية الأولى، ثم يحاول أن يخرج ما في جعبته من أيديولوجيات ورثها من الحركة الصهيونية، فيربط البروتوكولات بحقد العالم المسيحي على الصهيونية وغيرته منها لأنها حديثة ومتقدمة كما يزعم.(٥١)

واختلف معه المفكر الصهيونى الفرنسى أيضا «إدمون فليج (١٨٧٤ ـ ١٩٦٣م) في أسلوب التشكيك في هذه البروتوكولات فقال:

إنها محاضرة مزيّفة تهدف إلى كشف مؤامرة مزعومة، يدبرها الشعب الإسرائيلى لحكم العالم. وقد نشرت بلغات مختلفة بين سنتى ١٩٠٥ ـ ١٩١٨م بجهود أنصار اللاسامية ... وقد عثر على النصوص الأصلية التي استعملها مرتكبو هذا التزييف وكلها نابعة من الشرطة السرية لقيصرية روسيا ... وفكرتها الأساسية مأخوذة من رواية كتبها جويدشه بعنوان «بياريتز» ظهرت في برلين عام ١٨٦٨م ... ثم أضيفت إليها زيادات مختلفة من الكتابات اللاسامية ... وهذا أصل البروتوكولات.(٥٢)

ونلاحظ أن أدمون فليج حاول أن يستخدم الأسلوب العلمى في ادعاءاته، إلا أنه قد جانبه الصواب في إيضاح مصدر هذه البروتوكولات.

ويقول الدكتور حسن ظاظا في كتابه «الشخصية الإسرائيلية»:

إن ما جاء في البروتوكولات مطابق لأحكام وتفاسير ووصايا وردت في التوراة والتلمود والمدراش، وأن بعض هذه الوصايا ثابت في نسخ مخطوطة، أو في طبعات قديمة من الكتب اليهودية، قبل أن تجرى فيها أقلام كهنة اليهود المحدثين بالتصفية بكل ما يثير اللاسامية. وأن الغوص في هذا اللون من الأدب الدينى الإسرائيلى العميق الجذور في التقاليد اليهودية، المكتوب بلغات وأساليب لا يتقنها إلا حكماء هذه الطائفة، من الأدلة على ثبوت التهمة عليهم. ويضيف الذين يثبتون التهمة على اليهود أنهم يحرصون دائما على جمع كل ما يصدر من نسخ البروتوكولات بأية لغة لإعدامها، ويدفعون في ذلك الأموال ويبذلون الجهد المضنى، ولو كانوا أبرياء لما اهتموا كل هذا الاهتمام، ولتركوا النسخ بين أيدى الناس ونشروا بجانبها ما يدحض نسبتها إليهم فعلا.

وينظر الدكتور حسن ظاظا إلى هذه البروتوكولات نظرة فاحصة فيقول ما نصه:

ونشعر من جانبنا، وفي وسط هذا الغموض الشديد، بأن البروتوكولات قد تنتمى بطريق غير مباشر لا إلى «حكماء صهيون» ولكن إلى «أحباء صهيون»، تلك الجمعية التي نشأت في أوديسا، وانعقد أول مؤتمر لها عام ١٨٨٤م. وكان قيامها رد فعل لصدور «قوانين مايو ١٨٨٢م» الخاصة بفرض قيود على نشاط الأقلية اليهودية في روسيا. أي أن هذه المنظمة كانت ثمرة سلسلة من حوادث الحقد اليهودى واللاسامية

(٥٠) ظاظا، **ابحاث في الفكر اليهودي**، ص ص ١١٧ ـ ١١٨.

(٥١) ظاظا، **الشخصية الإسرائيلية**، ص ص ٩٢ ـ ٩٣؛ وتعتبر مقالة موريس اليبر مرجعا لمن أراد من اليهود أن يبرىء قومه من مسؤولية هذه البروتوكولات.

(٥٢) ورد هذا النص في كتاب الشخصية الإسرائيلية للدكتور حسن ظاظا، ص ٩٦.

الأممية، وكانت قد تغذت ـ إلى جانب الغذاء الفكرى التقليدى ـ بكتابات رواد الصهيونية الأول مثل الحاخام يهودا القلعى، والحاخام تسفى هيرش كاليشر، والمفكر اليهودى الألمانى موسى هيس.(٥٣)

برنار لازار بين معاداة اليهودية وظاهرة اللاسامية

وينبغى الوقوف بحذر شديد أمام لفظة اللاسامية، لاسيما عندما تروجها أجهزة الدعاية الصهيونية، وما دمنا نتحدث عن عقدة الشعور بالاضطهاد عند اليهود، فإننا يجب أن نشير هنا إلى الأفكار المهمة التي ظهرت عن اللاسامية في كتاب الكاتب اليهودى «برنار لازار» (١٨٦٥ ـ ١٩٠٣م) والذي نشر في عام ١٨٩٤م بعنوان «اللاسامية ـ تاريخها وأسبابها» ـ وأعيد طبعه عام ١٩٣٤م ـ وعام ١٩٨٢م ـ وسط أجواء مشبعة بأحداث قضية دريفوس التي أسلفنا الحديث عنها، وكان ظهور هذا الكتاب معاصرا لميلاد الصهيونية السياسية على يد هرتسل. وقد جاء كتاب لازار نتيجة دراسة جادة، اعتمد فيها الكاتب على تحليلات تاريخية أوضح فيها مسؤولية الطوائف اليهودية فيما حاق بها من اضطهاد.

ويقيم برنار لازار حداً فاصلاً بين معاداة اليهودية وبين ظاهرة اللاسامية، فالعداء لليهودية يرجع على وجه العموم إلى موقف المسيحيين الذي استمر من القرن الرابع الميلادى إلى منتصف القرن التاسع عشر، أما ظاهرة اللاسامية فقد ظهر اسمها لأول مرة كما أسلفنا حوالى عام ١٨٨٠م، وهي بلفظها الأوروبي مستحدثة، على حين أنها لاقت صدى لدى اليهود فجعلوها تهمة يلصقونها بكل من يخالف رأيهم ولا ينحاز لمآربهم، وهذا لا يعنى أن اللاسامية فكرة وهمية، بل هي واقع نلحظه في تعامل بعض الدول مع اليهود، وذلك راجع الى تطرف اليهود وتعصبهم الأعمى وخلطهم السياسة بالدين تحت شعار التكتل العنصرى الذي اعتمدت فيه اليهودية على الخرافة في ترسيخ عصبية عنصرية بالغة الخطورة، ثم أكثرت من الإغراق في التأويل اعتمادا على مقولة قديمة يعتقدون فيها بأنهم «شعب الله المختار».

وفي هذا الصدد يقول لازار ما نصه:

إن خطورة هذه العزلة قد تفاقمت بسبب طابع فريد يختص به اليهودى، ويدفعه إلى التباهى بامتياز توراته وبالتالى، إلى اعتبار نفسه فوق العالمين ومغايرا لباقى الشعوب...(٥٤)

وعمل على ترسيخ هذا المسلك، ذلك التزايد في حد القومية المنتشرة في أوروبا خلال القرن التاسع عشر، إذ رأى اليهود في انفسهم الشعب المختار المتفوق على الشعوب كافة، وهو حال جميع الشعوب المتطرفة في تعصبها القومى كالألمان والفرنسيين والبريطانيين في وقتنا الحاضر.(٥٥)

وقد أشار برنار لازار إلى أن هذا الانغلاق على الفردية لم يكن جديدا، لقد حارب الحاخامون المتطرفون بتلموديتهم المتصلبة جميع محاولات الانفتاح عبر العصور المتعاقبة، وينوه لازار بمسعى موسى بن ميمون أكبر فلاسفة اليهود وطبيب الدولة الأيوبية ـ الذي كان شديد الاعتزاز بمعرفته لآثار فلاسفة اليونان والمسلمين ـ في تبيان التوافق بين الإيمان والعقل، مشيرا إلى أن يهود المغرب والأندلس قد اضطهدوه بدرجة كبيرة واستذكر التلموديون أهم مؤلفاته «دلالة الحائرين»(٥٦)، حتى أن حاخام مدينة

(٥٣) ظاظا، **الشخصية الإسرائيلية**، ص ٩٧.

(٥٤) روجيه جارودى: **ملف إسرائيل**، ص ١٣، نقلا عن كتاب برنار لازار. **اللاسامية ـ تاريخها واسبابها**، ص ١٣.

(٥٥) روجيه جارودى، ص ١٢، (كتاب لازار، ص ١٤٣).

(٥٦) «دلالة الحائرين»: كتبه موسى بن ميمون عن العقيدة اليهودية متأثرا بالفكر الدينى الإسلامى الذي لم يكن معروفا على عهد التوارة، حتى لا يكون متخلفا عن مفسرى القرآن الكريم من المسلمين، وهو يعيش بينهم ويرى جهودهم في العناية بحفظ كتابهم المقدس وتفسيره. وكتبه ابن ميمون باللغة العربية.

مونبلييه أصدر عام ١٢٣٢م - أي بعد وفاة ابن ميمون بحوالى ٢٨ سنة - قرارا بمنع قراءة كتاب دلالة الحائرين وحصل على إذن بحرقه. وعمل التلموديون على أن يكرس اليهود دراستهم في شريعتهم دون غيرها، والعجيب أنه في نهاية هذا القرن أصدر مجمع سينودس المكون من ثلاثين حاخاما - والذي كان منعقدا في برشلونه برئاسة ابن عزرا - قرارا بتحريم كل يهودى دون الخامسة والعشرين من العمر، أن يقرأ كتباً غير التوراة والتلمود.(٥٧)

وهكذا استقر رأى برنارد لازار على اعتبار اليهود أنفسهم سبب العداء الذي يتعرضون له، لأنهم يقاومون محاولات الاندماج ويعارضونها، بالإضافة إلى خلطهم السياسة بالدين، ووضع ذلك كله تحت شعار التكتل العنصرى وما يداخل أنفسهم من كبرياء يتجلى في اعتقادهم أنهم شعب الله المختار مما أدى إلى تقوقعهم وعزلتهم. هذا ما يوضّحه لازار من تعليل اللاسامية من جانب قومه، وما كان لذلك من رد فعل من الأمم الأخرى. وكان لازار يتجه نحو الصوفية، إلا أنه هاجم النزعات المستبدة لدى الهيئة التنفيذية الصهيونية التي أوجدها هرتزل، ومن هنا اعتزل النشاط الصهيونى الرسمى.

وبملاحظة الأحداث التاريخية التي أحاطت بظهور الصهيونية نستطيع القول بأن العمل الدبلوماسى قد لعب دورا رئيسا وشكّل عاملا مهماً في تطورها ووصولها إلى أهدافها. وكان قادة الحركة الصهيونية قد فهموا موازين القوى العالمية بغية توظيفها لحسابهم الخاص، ولذلك كان تأثير اليهود على ساسة بريطانيا - التي كانت عظمى آنذاك - حتى استطاعوا أن يحصلوا منها على وعد بلفور المشؤوم، كما انتقل التأثير اليهودى الصهيونى إلى أرض الولايات المتحدة الأمريكية، بعد أن أحس زعماؤهم أنها سوف تحتل المركز الأول في العالم بفضل ما توافر لها من قوة وسيطرة بفضل إمكاناتها الهائلة المادية والبشرية، ومن هنا وظفوا علم بعض علمائهم في خدمة أهداف الولايات المتحدة كى يحققوا أهدافهم بعد ذلك. ولذلك لم يكن لمنظمة «أحباء صهيون» التي نشأت في روسيا إلا أصداء ضعيفة في الولايات المتحدة، في حين أن ظهور هرتسل أدى إلى إحياء منظمة صهيونية أمريكية اسمها «فرسان صهيون» في شيكاغو عام ١٨٩٦م قبل عام واحد من انعقاد المؤتمر الصهيونى الأول، وكانت جماعات صهيونية صغيرة قد هاجرت بعد مذابح روسيا عام ١٨٨١م إلى أمريكا. ونتيجة لذلك انعقد المؤتمر الأول للصهيونيين الأمريكيين في مدينة نيويورك عام ١٨٩٨م تقرر فيه إنشاء «اتحاد الصهيونيين الأمريكيين» كجزء من المنظمة الصهيونية العالمية.

حاييم وايزمان ووعد بلفور

وكما أسلفنا في حديثنا عن هرتسل، فقد سعت الصهيونية سعيا حثيثا للحصول على تأييد الحكومة العثمانية بوصفها صاحبة الشرعية في فلسطين لتسمح بالهجرة اليهودية إليها، غير أن السلطات العثمانية لم تقبل فكرة الاستيطان في فلسطين. وعندما ظهرت بوادر نهاية الحرب العالمية الأولى بانتصار الحلفاء على محور «المانيا - تركيا»، اتفق هؤلاء الحلفاء على اقتسام أملاك السلطان العثماني، وجدت الصهيونية فرصتها في الوصول إلى أرض الميعاد، فعمل حاييم وايزمان (٥٨) (١٨٦٤ - ١٩٥٢م) على توثيق علاقاته بكبار ساسة انجلترا ونجح بمساعدة «بلفور» الذي أصبح وزيرا للخارجية، في

(٥٧) روجيه جارودى، **ملف إسرائيل**، ص ١٤ (لازار، ص ١٦)؛ سينودس: معناها المجلس المحلى اليهودى، وهو مأخوذ من أصل الكلمة في اللغة اليديشية «سينود».

(٥٨) حاييم وايزمان، زعيم صهيونى وعالم كيميائى وأول رئيس لدولة إسرائيل في مايو عام ١٩٤٨م، وهو من أصل روسى.

الحصول على وعد يحقق التحالف بين بريطانيا والصهيونية العالمية ضد حركة القومية العربية، وهو ما عرف بعد باسم «وعد بلفور»، والذي صدر عن وزارة الخارجية البريطانية في ٢ نوفمبر ١٩١٧م(٥٩) ونصه:

إن بريطانيا تعد بالنظر بعين العطف والرعاية إلى أمل الصهيونية في إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين، وأن بريطانيا ستستخدم كل مافي وسعها لتحقيق هذا الأمل على ألا ينتج عن ذلك اى أضرار أو تعويض للحقوق المدنية والدينية للهيئات غير اليهودية الموجودة في فلسطين، أو أن يؤثر ذلك على الحقوق أو الأوضاع السياسية لليهود في البلاد الأخرى.

وفي ٢٥ أبريل عام ١٩٢٠م وضع الحلفاء فلسطين تحت الانتداب البريطانى، وقد ضمنت الحكومة البريطانية تصريح بلفور في وثيقة الانتداب إلى عصبة الأمم لتضفى على هذا الوعد الشرعية التي يفتقدها، وهو عمل باطل من الناحية القانونية، فوعد بلفور صادر في صيغة خطاب إلى البارون «دى روتشيلد» بصفته الشخصية كفرد عادى ليس له أي كيان دولى. وعلى الرغم من أن هذا الوعد لا يعطى فلسطين كلها لليهود إلا أنه يقتصر على منحهم إقامة وطن فحسب.

وعلى هذا النحو فقد سهلت وثيقة الانتداب إهدار حقوق شعب فلسطين وسمحت للوكالة اليهودية(٦٠)، كهيئة عمومية رسمية من الناحية القانونية في إدارة شؤون فلسطين، ومن اللافت للنظر أن بريطانيا الدولة المنتدبة لم تحقق ولو جزءًا يسيرًا مما ورد في نص وثيقة الانتداب من حماية لحقوق الشعب الفلسطينى.

وهكذا ساير الانتداب البريطاني الصهيونية في تدعيمها للهجرة اليهودية إلى فلسطين. ومن الجلى أن حركة الهجرة إلى فلسطين ظلت ضعيفة جدا رغم دعاية الصهيونية السياسية، ففى عام ١٨٤٥م لم يكن في فلسطين سوى ١٢ ألف يهودي من أصل مجموع السكان البالغ عددهم ٣٥٠ ألف نسمة، وفي عام ١٨٨٠م بلغ عدد اليهود ٢٥ ألفا من أصل مجموع السكان البالغ عددهم ٥٠٠ ألف، ثم أتت حملات الاضطهاد في روسيا عام ١٨٨١م المعروفة باسم پوجروم - أي النكال - بموجة جديدة تبعها موجات من يهود بولندا ورومانيا، حتى أصبح هناك خمسون ألف يهودي في فلسطين في نهاية القرن التاسع عشر. وبعد صدور وعد بلفور بعامين لم يكن هناك سوى ٦٥ ألف يهودي (أي حوالى ٧٪ من مجموع سكان فلسطين). ولقد ارتفعت النسبة المئوية لليهود من المجموع الكلى لعدد السكان، من ٧٪ في عام ١٩١٩م الى ٣٠,٦٪ في عام ١٩٤٥م، حيث كان هذا الارتفاع يسير بمعدل مضطرد على طول تلك الفترة.

وفيما يلى بيان زيادة نسبة عدد اليهود في فسطين على طول تلك الفترة، متقابلا مع زيادة نسبة عدد السكان العرب:

---

(٥٩) Epstein, p. 315.

(٦٠) الوكالة اليهودية هي المنظمة الصهيونية العالمية فيما بعد، وكانت تعتبر الساعد الأيمن للحركة الصهيونية، وقامت محاولات عديدة لتوسيع قاعدتها لتضم معظم يهود العالم، فقام حاييم وايزمان بالتفاوض مع كبار اليهود من غير الصهاينة لإنشاء وكالة يهودية موسعة حتى تمثل كافة يهود العالم. وكانت المهمة الرئيسة للوكالة اليهودية أيام الانتداب هي تمثيل الحركة الصهيونية ويهود العالم أمام سلطان الانتداب وعصبة الأمم، وقد تطورت الوكالة حتى أصبحت ما يشبه حكومة داخل حكومة الانتداب لها جيشها (الهاجاناه والبالماخ) وجهازها الإدارى وميزانيتها المستقلة.

السنة	عدد العرب	عدد اليهود	المجموع الكلى
١٩٢٢	٦٦٨,٢٥٨	٨٣,٧٩٠	٧٥٢,٠٤٨
١٩٢٥	٧٢٥,٥١٣	١٢١,٧٢٥	٨٤٧,٢٣٨
١٩٢٩	٨٠٣,٥٦٢	١٥٦,٤٨١	٩٦٠,٠٤٤
١٩٣٤	٩٢٧,٥٧٩	٢٨٢,٩٧٥	١,٢١٠,٥٥٤
١٩٣٩	١,٠٥٦,٢٤١	٤٤٥,١٥٧	١,٥٠١,٦٩٨
١٩٤٣	١,١٧٣,٦٥٩	٥٠٢,٩١٢	١,٦٧٦,٥٧١[٦١]

وإزاء تصريح بريطانيا المتقدم من ناحية، وما هيّأته ظروف الحرب العالمية الثانية من ناحية أخرى، فقد اتجهت المساعى الصهيونية نحو الولايات المتحدة الأمريكية لتجنيد إمكاناتها للضغط على بريطانيا، فوجّهت مذكرة في ٢ نوفمبر ١٩٤٢م عن طريق نواب الكونجرس الأمريكى وشيوخه مطالبين الرئيس الأمريكى روزفلت بتبنى قضية اليهود ـ على حد تعبيرهم ـ جاء فيها «إن الغاية من وعد بلفور هي فتح أبواب فلسطين للجماعات اليهودية التي لا مأوى لها والتمهيد لإقامة دولة يهودية فيها». ويذكر التاريخ أن اليهود كانوا قد ضربوا على الحديد الساخن بالفعل، ففى عام ١٩٣٩م، وهو العام نفسه الذي اندلعت فيه نيران الحرب العالمية الثانية، أرسل العالم اليهودى اينشتاين من يُحدّث الرئيس روزفلت في شأن إمكانية صنع القنبلة الذرية. وبعد خمس سنوات من العمل المتواصل الذي شارك فيه عدد من العلماء، نجحوا في الوصول إلى هدفهم، وألقيت القنبلة الذرية على هيروشيما ونجازاكى في اليابان عام ١٩٤٤م وبسبب ذلك وبسبب غيره استطاع اليهود أن يؤثروا في مجرى السياسة الأمريكية في منطقة الشرق الأوسط لصالحهم، لدرجة أن قال الرئيس الأمريكى ترومان لسفراء أمريكا في دول الشرق الأوسط الذين اجتمع بهم ـ وكانوا متحفظين على تأييد أمريكا لإنشاء الدولة الصهيونية في فلسطين ـ «آسف أيها السادة ... إن علىَّ أن استجيب لمئات الألوف المتشوقين لنجاح الصهيونية ... ليس لدى مئات الألوف من العرب في صفوف ناخبى...».

وفي أعقاب ذلك وقفت الصهيونية وراء ترومان في حملته الانتخابية للرئاسة الأمريكية، وبعد نجاحه قام بالضغط على بريطانيا لإنشاء جيش يهودى تم تجهيزه عام ١٩٤٤م، وذلك بعد أن اعدت الوكالة اليهودية مراكز في كثير من الدول لتدريب اليهود وحشدت لهم الأسلحة والمعدات، وبعد ذلك أبحروا إلى الساحل الفلسطيني.

وعلى هذا النحو نظر الغرب إلى المشكلة عام ١٩٤٧م على أنها مشكلة ستمائة ألف يهودى تجمعوا في فلسطين أثناء فترة الانتداب البريطانى، وموضع الدهشة هنا هو أنهم يريدون إقامة دولة على أرض يمتلكها مليون وربع مليون عربى منذ زمن بعيد، ولذلك حشد اليهود طاقاتهم المالية والعسكرية والإدارية بمساندة الصهيونية العالمية لتنفيذ هذا المخطط، ومن ثم أصبحت الوكالة اليهودية الوسيلة المؤقتة لتنظيم الأجهزة الحكومية وتشكيل الوحدات العسكرية المختلفة من المنظمات الصهيونية المتعددة، والتي من بينها منظمة الإرجون [٦٢]

(٦١) عائشة راتب وآخرون، **الصهيونية العالمية واسرائيل**، ص ص ١٦٨ ـ ١٦٩، نقلا عن تقرير حكومة الانتداب في فلسطين.

(٦٢) الإرجون: هي الكلمة الأولى من المصطلح العبرى «إرجون تسفائى لئومى بإرتس بسرائيل»، بمعنى المنظمة العسكرية القومية في أرض إسرائيل، وهي منظمة يهودية مسلحة، «نشأت عام ١٩٣١م، وكان زعيمها الروحى زئيف جابوتنسكى» (١٨٨٠ ـ ١٩٤٠م)، أحد أقطاب الصهيونية المتطرفين. وقامت المنظمة بدور رئيس في تهجير اليهود إلى فلسطين، بالإضافة إلى أعمال الإرهاب ضد العرب بغرض طردهم من أراضيهم، ومن أهمها مذبحة دير ياسين التي قادها مناحيم بيجن نفسه، بالتعاون مع منظمة الهاجاناه، ثم ادمجت في الجيش الإسرائيلى بعد قيام اسرائيل في عام ١٩٤٨.

وشتـيرن[٦٣] والهـاجـاناه[٦٤] وقوات البالماخ[٦٥]وقد أدمجت هذه المنظمـات فيما سمي بجيش الدفاع الإسرائيلي وذلك عقب قيام إسرائيل في ١٥ مايو ١٩٤٨م.

وفي الفتـرة ما بين صدور قرار التقسيم في ٢٩ نوفمبر ١٩٤٧م والانتهاء الفعلي للانتداب البريطاني في ١٥ مايـو ١٩٤٨م، استـولت القوات الصهيونية بالقـوة على المنـاطق التي خصصهـا قرار التقسيم للعـرب، ومنهـا على سبيـل المثـال يافـا وعكا. هذا بالإضافة إلى أن الجمعية العامة قد تجاهلت بقرارها هذا شعب فلسطين في تقرير مصيره، بل الأمر أبعد من ذلك مدى، فهو لا يقتصر على ذلك وإنما جاوزه إلى إعطاء اليهود ٥٦٪ من أراضي شعب فلسطين، في حين أنهم كانـوا يمثلون فقط ٦ر٥٪ قبل التقسيم. وكان الأجدى أن تأخذ الجمعية العامة الأمر مأخذ الجد وتقـرر المنـظمـة الدولية استقلال فلسطين وقبولها عضـواً بها أسوة بما حدث لسوريا ولبنان والعراق كأقاليم تحت الانتداب.[٦٦]

ولابد من إضافة واجبة، دفعا لسوء الفهم، وتلك الإضـافة هي أنه من الخطأ القول بأن نشوء دولة صهيونية قد تم على أيدى منظمة الأمم المتحدة بل قام على سلسلة من الأمـور الواقعة نفذتها بإحكام منظمات الإرجون والهاجاناه وشترين الإرهابية.

فإذا نظرنـا إلى محـاور الاهتمـام الأساسية في السياسة التي اتبعتها الصهيونية، نجد أن التشابه واضح بينها وبين ما ورد في كتاب «كفاحي» لأدلف هتلر ونصه «يجب أن توفر السياسة العنصرية للدولة أسباب المعيشة على هذا الكوكب للعنصر الذي تشمله الدولة، وذلك بإقامة تنظيم محكم مستمر ومتفق مع القـوانين الطبيعية بين زيادة عدد السكان من جهة وبين اتساع رقعة الإقليم من جهة أخرى».

فإذا كان هتلر قد نادى بنـظريـة نقـاوة الدم الألمـانى، فإن الصهيـونيـة ترى أيضا أن النقاوة العنصريـة هو الطريق الوحيـد لخلاص يهود العالم وتحقيق وحدتهم القومية.

تقويم للصهيونية

أولى الحجج التي تستند عليها الصهيونية، هي الدعـوة الخـاصـة بالروابط التي تربط بين اليهود وفلسطين على أساس الوعد الالهى[٦٧] لبنى إسرائيل في أرض كنعان، فالصهيونية السياسية تقرأ التوراة بروح قبلية متعصبة ونزعة قومية عنصرية، لتستخرج من نصوصها ما تبرر به ادعاءاتها في إقامة الدولة الصهيونية على أرض فلسطين العربية، وهذا إضلال أي أنهم قد تعمّدوا أن يضللوا قُرّاءهم بما يزعمون أنه وعد إلهى. وأول المزالق في حياة اليهود الفكرية ادعاء الصهيونية الخاص بأن إصلاح اليهود ليس

(٦٣) شترين: منظمة عسكرية للإرهاب اسمها الأصلى (لوخمى حيروت يسرائيل) ومعناها المحاربون من أجل اسرائيل، ثم أصبحت تعرف بام شتـرين نسبـة إلى مؤسسهـا «إبـراهـام شترين» (١٩٠٧ - ١٩٤١م)، وقـد انشقت كفرع من منظمة الإرجون عام ١٩٤٠م، وهي تمثل الجناح الصهيونى المتطرف، ثم ادمجت في جيش الدفاع الإسرائيلي عام ١٩٤٨م.

(٦٤) الهاجاناه: كلمة عبرية تعنى الدفاع، وهي منظمة صهيونية عسكرية استيطانية تم قيامها عام ١٩٢١م، وقد كان هناك تنسيق سرى بينها وبين الإرجون أعلنه مناحم بيجن مؤخرا. وقامت الهاجاناة بأعمال إرهابية ضد عرب فلسطين كما شاركت في بناء المستوطنات اليهودية وتعاونت مع سلطات الانتداب البريطاني، وكانت من أهم المؤسسات العسكـريـة اليهودية التي تحولت إلى جيش الدفاع الإسرائيلي في أعقاب قيام اسرائيل.

(٦٥) البالماخ: اختصار للمصطلح العبرى (بلوجوت ماحاتس) بمعنى سرايا الصاعقة، وقام البالماخ عام ١٩٤١م ليكون القوة الضاربة للهـاجـانـاه والغـرض من إنشـائه القيام بالمهام العسكرية بالغة الصعوبة، وكان من مهامه تأمين عمليات هجرة اليهود إلى فلسطين، وهو يمثل الجناح اليسارى اليهودى. ومن ابرز قادته ألون واسحاق رابين وبارليف.

(٦٦) عائشة راتب وآخرون، ص ١١١.

(٦٧) تعتمد الأيديولوجية الصهيونية على الوعد الذي وعد به إبراهيم عليه السلام في سفر التكوين (الإصحاح ١٥ : ١٨) ما نصه: «في ذلك اليوم قطع الرب مع إبرام (إبراهيم) ميثاقا قائلا: لنسلك أعطى هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات.»

إصلاحا دينيا بقدر ما هو إصلاح سياسى يعبر عن وجود قومية معينة هي القومية اليهودية، وهي قومية متميزة بتاريخها وجنسها وثقافتها ولغتها وآمالها. ولذلك فالقول بوجود تاريخ مشترك لليهود قول يفنده الواقع، فقد عاش اليهود خلال الألفى سنة الماضية منفيين منتشرين داخل بلدان مختلفة، ولم تكن لهم سيادة في مملكة خاصة إلا ما يقرب من سبعين عاما (من حوالى عام ١٠٠٠ ق.م حتى عام ٩٣٣ ق.م)، هي فترة حكم داود وسليمان في القدس، وحتى بعد انقسام مملكة سليمان إلى مملكتين انصهرت اسرائيل في قلب الامبراطورية الآشورية عام ٧٤٢ ق.م. وسقطت يهوذا في يد البابليين سنة ٥٨٧ ق.م وحتى ما يسمونه بممالك قصيرة الأجل، فهى تتصل بالدين والروح العاطفية أكثر من اتصالها بالتاريخ السياسي والاجتماعى.

والكثرة الغالبة من اليهود الذين وجدوا خارج فلسطين في العصور الحديثة لا يمتّون بصلة ليهود فلسطين القدماء، فهم ينتمون إلى أجناس غير سامية اعتنقت اليهودية في فترات متباينة عبر التايخ، وكذلك كان بين اليهود الذين طردهم الملك الكاثوليكى فرديناند من أسبانيا كثير من المواطنين الأسبان الذين تهوّدوا وانتشروا في إيطاليا وفرنسا والشرق الأوسط. وأكبر طائفة يهودية في العالم حاليا هم الأشكيناز الذين يتكلمون لغة البيدش، وهم يهود شرق أوروبا ووسطها، وهم أحفاد الخزر(٦٨) الذين عاشوا في جنوب روسيا واعتنقوا الديانة اليهودية في القرنين السابع والثامن الميلاديين.

وعلى هذا النحو فمعظم الصهاينة أوروبيون، وليس هناك أي رابط عضوى بين أجداد يهود أوروبا والأسباط اليهودية القديمة. ومؤدى هذا كله أن الرابطة التي تجمع بين اليهود في مختلف جنسياتهم، هي رابطة الدين فقط وليست رابطة القومية كما ادعت الصهيونية، على أمل إدماج الحركة الصهيونية في دائرة الحركات القومية، وهذه العلمية يُسَلِّمُ بها اليهود غير الصهيونيين كقاعدة عامة.

فاليهودية ليست الصهيونية وليست هي اسرائيل، وهي أولا وقبل كل شيء كالمسيحية والإسلام دين وليست قومية.

وإذا كان حاخامات اليهود(٦٩) الذين عاصروا نشأة الحركة الصهيونية رفضوا فكرة وجود شعب يهودى يرتبط برابطة القومية، فإن هذه المعارضة مازالت مستمرة حتى الآن تتزعمها بعض الجماعات

(٦٨) سيد فرج راشد، ص ١٧٥: كان الخزر ـ قبل هجرتهم من آسيا وبعد استقرارهم في جنوب روسيا ـ شعبا وثنيا حتى القرن السابع الميلادى وكونوا مملكة الخزر، ولم يعتنق شعب الخزر الديانة اليهودية إلى قرب نهاية القرن السابع، أي بعد نزول الرسالة على موسى عليه السلام بأكثر من الفى عام. وقد تنبه الروس اهل البلاد الأصليين إلى خطر الوجود الخزرى في القرن العاشر الميلادى، فشنوا عليهم حروبا استمرت حتى منتصف القرن الثالث عشر، وعندما نجح الروس في طرد الخزر من اراضيهم انتشروا في دول شرق أوروبا.

وعلى ذلك فإن الصهاينة يزيفون للعالم أن اليهود من شرق أوروبا بولنديون ولتوانيون وأكرانيون وروس ورمانيون، لهم حق شرعى في أن يعودوا إلى فلسطين بما يوحى بأن هذه العودة إلى وطنهم الأصلى وهو وطن لم يكن للخزر به على امتداد حياتهم أية صلة تاريخية أو عرقية.

(٦٩) قرر الحاخام هرمان آدلر الحاخام الأكبر لبريطانيا عام ١٨٨٧م ما يلي: «منذ غزو فلسطين بواسطة الرومان أصبح اليهود لا يُكَوِّنُون مجتمعا سياسيا، إننا كيهود ننتمى سياسيا إلى البلاد التى نعيش فيها. إننا بكل بساطة انجليز أو فرنسيون او الماني، إننا نمارس بالضرورة بعض العقائد الدينية الخاصة بنا، ولكننا لا نختلف في هذا الشأن مع المواطنين الذين يعتنقون أي دين آخر، إننا نشاركهم في المساهمة في رفاهية الوطن ونطالب بحقوق وواجبات المواطنين.» وقد أكد هذا المعنى الحاخام الامريكى ويس سنة ١٨٨٣م كما أقره رجال الدين اليهودى في كل مكان، ونشير هنا بصفة خاصة إلى القرار الذي صدر عن مؤتمر يهودى عقد في مدينة بتسبورج الأمريكية في سنة ١٨٨٥م ونصه كالاتى: «إننا اليهود لا نعتبر أنفسنا أمة بل مجرد جماعة دينية، وعلى هذا لا نفكر في العودة إلى فلسطين ولا نرغب في إحياء أية قوانين متعلقة بالدولة اليهودية.»؛ راجع عائشة راتب وآخرون، ص ١٤٧.

اليهودية غير الصهيونية.(٧٠) ولتيسير تنفيذ هذا المخطط الصهيونى صدرت سلسلة من القوانين الخاصة بالجنسية الإسرائيلية، وتنظيم العلاقة القانونية بين المواطن والدولة الصهيونية بما يتفق وأهداف الصهيونية، وأهم هذه القوانين:

١ ـ قانون العودة : صدر القانون الأول الذي يعرف باسم «قانون العودة» في ٥ يولية ١٩٥٠م، وتقرر بمقتضاه أن لكل يهودي في أية بقعة في العالم الحق في دخول اسرائيل كمهاجر، وقد أبقى هذا القانون باب الهجرة مفتوحا على مصراعيه، وفقا لما ورد في إعلان قيام دولة إسرائيل في ١٥ مايو ١٩٤٨م، وهو ما تطلق عليه الصهيونية «وثيقة إعلان الاستقلال» التي تنص على أن «الدولة الإسرائيلية مفتوحة الأبواب لهجرة اليهود المنتشرين في جميع أنحاء العالم».

٢ ـ قانون الجنسية الإسرائيلية : وقد أقره الكنيست الإسرائيلى في ١٤ أبريل سنة ١٩٥٢م، وبدأ العمل به في ١٤ يولية من العام نفسه، ومنذ هذا الوقت اعتبر جميع اليهود في إسرائيل رعايا الدولة دون قيود، سوى ألا يقل عمر طالب الجنسية عن ١٨ عاماً، وأن يكون قد قضى ثلاث سنوات في إسرائيل، بالإضافة إلى أن يكون له حق الإقامة بصفة دائمة في إسرائيل وأن يعرف اللغة العبرية، وأباح القانون ما يعرف «بازدواج الجنسية».

ولا يزال تشجيع الهجرة اليهودية إلى إسرائيل يحتل مكانا بارزا في سياسة الحكومة الإسرائيلية، إذ ترتبط الهجرة ارتباطا وثيقا بالاستراتيجية العسكرية للدولة الصهيونية.

أما الأقلية العربية التي كانت تعيش في البلاد وقت صدور هذا القانون، فكان عليهم إثبات أنهم حملوا ـ الجنسية ـ الفلسطينية قبل ١٤ مايو سنة ١٩٤٨م، حتى يمكن النظر في أمر منحهم الجنسية الإسرائيلية، بالإضافة إلى بنود أخرى في مقدمتها إتقان اللغة العبرية مع التحقق من أن طالب الجنسية العربي لا يحمل أية جنسية أخرى. وكان من الطبيعي ألا تتوافر هذه الشروط إلا في عدد محدود من السكان العرب ليكون لهم حقوق المواطنة.(٧١)

ومجمل القول إن الإسرائيلي في مفهوم الصهيونية، هو أولا وقبل كل شيء، اليهودى المقيم في إسرائيل، واليهودى المقيم خارجها أيضا، على أساس أن يكون صهيونيا مديناً بالولاء لإسرائيل. وهكذا نتبين بعض سمات العنصرية اليهودية من خلال وجه جديد للمشكلة أثارته الصهيونية السياسية، وهو كيف يمكن إيجاد أغلبية يهودية في بلد يعيش فيه شعب عربي بأعداد كبيرة. وأتت الصهيونية السياسية بالحل الوحيد الذي ينتج عن البرنامج الاستعمارى، وهو إقامة المستوطنات الصهيونية وذلك بطرد الفلسطينيين وتشجيع الهجرة الجماعية لليهود إلى فلسطين.

ذلك كان برنامج الصهيونية حتى قبل إنشاء دولة اسرائيل، أما عن تحقيقه سياسيا واقتصاديا فيتفق تماما مع التعريف الذي أعطاه لذلك البرنامج في نوفمبر ١٩٨١م البروفسور إسرئيل شاهاك الأستاذ بالجامعة العبرية بالقدس والرئيس السابق للرابطة الإسرائيلية لحقوق الإنسان، قال ما نصه:

أنشئت دولة إسرائيل في الأصل بأيدى أناس آمنوا بأن

(٧٠) في لندن عقد ١٢٥ حاخاما يهوديا مؤتمرا في ديسمبر عام ١٩٧٣ ـ في أعقاب الهزيمة العسكرية لإسرائيل في حرب رمضان ١٩٧٣م ـ وذلك للبحث في ظاهرة إسرائيل الكبرى على ضوء ظهور فكرة الشك لدى القيادة الفكرية الصهيونية لتحقيق هذا الحلم. وكان أهم سؤال تم طرحه هناك «هل من مصلحة اليهود العودة إلى صهيون؟» وكان الجواب على هذا السؤال بالإجماع .. لا .. لأن ذلك يتعارض مع إرادة الرب، ويلغى الامتيازات القائمة من انتشار اليهود في العالم.

(٧١) ظاظا، **الشخصية الإسرائيلية**، ص ص ٢٠ ـ ٢١؛ راجع عائشة راتب، ص ص ١٧٠ ـ ١٧١.

ليس لغير أهل الغرب حقوق، أناس ليس لديهم أي إحساس بأية صورة من صور العدل إزاء غير الغربيين ... ثم إنهم يأخذون بتفسيرات للكتاب المقدس تجعلهم يقولون: إننا نستعيد الأرض التي سبق لنا أن استولينا عليها من الكنعانيين ... وهذا موقف عنصرى تماما يختلط فيه مركّب العظمة الغربي بالعنصرية الصهيونية، وازداد هذا الاتجاه حدة منذ عام ١٩٧٤م مع تصاعد الايديولوجية الروحانية، ومع تزايد المساندة الأمريكية بشكل لم يسبق له مثيل...[٧٢]

ونلخص في هذا البحث ما كنّا قد عرضناه عن الصهيونية من خلال ما كتبه أشهر المفكرين الصهيونيين منذ حوالى قرن من الزمان (من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين)، فلقد اتسعت بنا آفاق الحديث، وتعمقنا في تحليل ظاهرة الصهيونية وأسبابها، تعمقا أردنا به الوصول إلى البذور الأولى، التي منها نبتت جذور وتفرعات هذه الحركة الخبيثة. وآثرنا أن نتعصب جذور الصهيونية من خلال أفكار وأقوال مفكريها. ومن هذه الصورة تبين لنا أن التأريخ اليهودى أوضح بما لا يدع مجالا للشك، عدم صحة ادعاءات الصهيونية حول أرض الميعاد، والصلات التراثية المفتعلة التي تحاول هذه الصهيونية إيجادها في المنطقة العربية، اعتمادا على بعض المرويات القديمة التي يحترفها اليهود، وهذا يعنى أنهم حاولوا أن يربطوا هذه الادعاءات ربطا مفتعلا بالتاريخ. وكان رد الفعل لذلك هو العداء الفكري للصهيونية، وقد تمثّل ذلك بوضوح في القرار الذي أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١١ نوفمبر ١٩٧٥م، باعتبار الصهيونية شكلا من أشكال العنصرية التي حاربها ولا يزال العالم يحاربها.

(٧٢) روجيه جارودى، **ملف اسرائيل**، ص ١١٢؛ حديث البروفسور إسرائيل شاهاك نشرته المجلة الأمريكية فويس في نوفمبر ١٩٨٠.

العصور، المجلد الرابع، الجزء الأول، ١٩٥ ـ ٢١٠ (١٩٨٩م)

نقد الكتب

شيخ الإسلام ابن تيمية وزيارة بيت المقدس وقبر الخليل عليه السلام

للدكتور مصطفى كمال عبد العليم*

ملخص البحث: يتناول هذا المقال الفتوى التي كان شيخ الإسلام احمد بن تيمية قد اصدرها بخصوص زيارة بيت المقدس، ويناقش المستشرق الأمريكي تشارلز د. ماثيوس الذي كان قد نشر هذه الفتوى بلغتها العربية بعد تحقيقها وترجمتها إلى اللغة الإنجليزية. ويركز المقال ايضا على توضيح منهج هذا المستشرق في طريقة تقديم تلك الفتوى إلى القاريء غير المسلم. ويبين المقال بعد ذلك أن شيخ الإسلام لم يرد بفتواه التهوين من شأن بيت المقدس أو من أهمية زيارة المسجد الأقصى وإنما اراد أن يكون ذلك في إطار من مراعاة لتعاليم الإسلام الحقة والبعد عما يلحق الإسلام من مظاهر لا تمت له بصلة. وكأننا بابن تيمية نخاطب ابناء هذا الجيل بأن ينقذوا بيت المقدس والمسجد الأقصى من ربقة الصهيونية الباغية.

أثناء مراجعتى لبعض أعداد سابقة من مجلة Journal of the American Oriental Society التي تقوم بنشرها «الجمعية الأمريكية للدراسات الشرقية»، استوقفنى في العدد (٥٦) لعام (١٩٣٦م)، ص ص ١ ـ ٢١، مقال بقلم تشارلز د. ماثيوس (Charles D.Matthews) بعنوان:

« A Muslim Iconoclast (Ibn Taymiyyah) on the Merits of Jerusalem and Palestine»

وقرن الكاتب هذا العنوان، بعنوان آخر باللغة العربية «قاعدة في زيارة بيت المقدس» وقد قسم مقاله الى قسمين، خصص أولهما لحديث موجز عن حياة شيخ الإسلام أحمد بن تيميه، رحمه الله، ودعوته الإصلاحية مع تلخيص لرسالته التي تضمنت القواعد والأحكام التي يجب على المسلم مراعاتها إذا قصد بيت المقدس والمسجد الأقصى، وأما القسم الثاني من المقال فقد خصصه لنشر هذه الرسالة من مخطوطة هي واحدة من المخطوطات العربية التي تضمها مجموعة لندبرج بجامعة ييل الأمريكية (Yale Landberg).

ويعرف ناشرو رسائل شيخ الإسلام أن هذه ليست المرة الأولى التي تنشر فيها رسالته في زيارة بيت المقدس، فقد سبق نشرها قبل ذلك بزمن طويل في

* يود الكاتب أن يعبر عن عميق شكره وتقديره لزميلة وصديقه الدكتور محمد عبد الستار عثمان الأستاذ المشارك بقسم الآثار والمتاحف بكلية الآداب بجامعة الملك سعود على ما زوده به من ملاحظات صائبة وعلى ما أمده به من مصادر ومراجع اعانت على كتابة هذا المقال.

للأراضي المقدسة، كان أمرا طبيعيا لأن الإسلام قام على أسس من اليهودية والمسيحية وأن الكثير من الروايات الصادقة عن الأراضي المقدسة إنما تستمد جذورها من إحدى هاتين الديانتين وهذه بالطبع دعاوى نتردد في قبولها والموافقة عليها.

ويرى الكاتب أن تقديس المسلمين لبيت المقدس، تعاظم نتيجة للسياسة التي انتهجها الخليفة الأموى عبد الملك بن مروان، في صراعه مع منافسه في مكة والحجاز، عبد الله بن الزبير، وذلك بمنع مسلمى الشام من الحج إلى مكة، وهذا ما سنناقشه فيما بعد.

وقد أوضح الكاتب أن تقديس المسلمين لبيت المقدس بلغ ذروته باحتلال الصليبيين لأراضى فلسطين وسواحل سوريا مما ترتب عليه إقامة الممالك الصليبية بها، ومن ثم كان اهتمام العالم الإسلامي بفلسطين، وكانت كذلك هذه الكثرة من المؤلفات عن «فضائل المدينة المقدسة والأراضى المقدسة» والتي تردد فيها صدى هذه المشاعر الملتهبة في صورة الحث على تأدية الصلاة في بيت المقدس إلى جانب الصوم بها والإكثار من الصدقات «والحج الأصغر» إليها وأداء مناسك أخرى. بل أن بعض الكتاب نادوا بضرورة تنظيم حج حقيقي إلى بيت المقدس على نحو الحج إلى مكة وكعبتها المشرفة. وفي هذه العصور نادرا ما نجد، خارج دائرة المعتزلة من المشتغلين بالأمور العقلية، من تصدى لمقاومة تلك الآراء والأقوال التي بالغت وأسرفت في تقديس الأماكن المقدسة في بيت المقدس وإذا كانت هناك طائفة ممن تصدوا لمقاومة هذا الاتجاه الذي يتعارض مع الدين الحق فانه يأتى على رأسها، بلا شك شيخ الإسلام أحمد بن تيمية الذي قاد حملة لمناهضتها فيما أخرج من كتب ورسائل وفيما أدار من حوار ومناقشات وفيما أصدر من فتاوى في هذه المسألة وما ماثلها من أمور، وكان في كل ذلك يصدر عن رغبته وتحمسه في أن ينأى معاصروه عن الاندفاع وراء الذين يروجون لأفكار تبعد بهم عن الإسلام الصحيح. ومرة أخرى اختار الكاتب كلمة iconoc-lasm [٣] لتكون علما على هذه الحملة. وهي كلمة كانت تطلق، كما أسلفنا، على الحركة المناهضة للأيقونات والصور التي عرفتها العصور الوسطى الأوربية.

(٣) الحاشية السابقة، ومن أحدث الكتب في موضوع فضائل بيت المقدس: كتاب محمود إبراهيم سابق الذكر.

وعن حياة ابن تيمية، أحال الكاتب إلى ما أورده نيكلسون في كتابه: «تاريخ الأدب العربي» عن ابن تيمية منذ مولده في حران في العاشر من ربيع الأول عام ٦٦١ هـ / ١٢٦٣ م وحتى وفاته رحمه الله، وهو حبيس سجن القلعة بدمشق في العشرين من ذي القعدة عام ٧٢٨ هـ / ١٣٢٨ م، وعن تلقيه علومه الدينية كلها في دمشق، وأنه تتلمذ في مدرسة الإمام أحمد بن حنبل، وكيف تحول رحمه الله، إلى أن يكون مصلحا دينيا متقد الحماس يسعى إلى «إعادة التوحيد إلى ما كان عليه يوم أن بشر به النبى (ﷺ)، وتنقية الإسلام من شوائب الإلحاد والفساد، التي كانت تهدد بتدميره مثل التعبد للصالحين والنذر لهم والتوسل بغير الله» حتى إنه اعترض على التوسل برسول الله (ﷺ) والحج إلى قبره بالمدينة بل وقد أفتى فى بعض المواضع من رسالته بوجوب قتل الخارجين عن الدين إذا لم يتوبوا.

وانتقل الكاتب بعد ذلك إلى إبراز دور شيخ الإسلام ابن تيمية في تطور الأحداث في الشرق الأوسط، باعتباره السلف الروحى للدعوة الوهابية التي سادت الجزيرة العربية في القرن الثاني عشر للميلاد، والتي بقيت جذوتها مشتعلة حتى قدر لها أن تؤتى أكلها بقيام المملكة العربية السعودية، والتي عمل مؤسسها الملك عبد العزيز آل سعود رحمه الله منذ إعلانها في ٢١ جمادى الأولى ١٣٥١ هـ /

١٩٣٢ م على تطبيق ما نادى به الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله. ولا يخفى أن هذا المقال كتب في عام ١٩٣٦م والعالم حديث عهد بقيام المملكة العربية السعودية.

وعاد كاتب المقال إلى موضوعه الأساسي وهو دراسة رسالة ابن تيمية في زيارة بيت المقدس ولفت النظر إلى طرافة المقارنة بينه وبين ابن الفركاح في كتابه «باعث النفوس إلى زيارة القدس المحروس»(٤) الذي يعكس ما كان يسود العصر من المغالاة في تقديس المقدس وتعظيمه.

وعمد الكاتب بعد ذلك إلى تلخيص رسالة ابن تيمية والتي نادى فيها بضرورة الالتزام بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنة السلف التي تلتزم بالدين الحق. وكان ذلك أمرا لم يعتده معاصروه.

وفي متابعتنا لهذا التلخيص لرسالة ابن تيمية نرى أن نضمنه نص عباراته كما وردت في النص مع إحاطتها بقوسين مربعين لتتم الفائدة للقارىء.

[ثبت في الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاث مساجد: المسجد الحرام، والمسجد الأقصى، ومسجدى هذا» ... واتفق علماء المسلمين على استحباب السفر إلى بيت المقدس للعبادة المشروعة فيه: كالصلاة والدعاء والذكر وقراءة القرآن والاعتكاف ... وقد روى في حديث رواه الحاكم في صحيحه «ان سليمان، عليه السلام، سأل ربه ثلاثا: ملكا لا ينبغى لأحد من بعده، وحكما يوافق حكمه .. وانه لا يؤم أحد هذا البيت لا يريد إلا الصلاة فيه إلا غفر له»، ولهذا كان ابن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، يأتى إليه فيصلى فيه ولا يشرب فيه ماء **لتصيبه دعوة سليمان** لقوله: «لا يريد إلا الصلاة فيه»].

واختلف العلماء في وجوب الوفاء بالنذر إذا نذر المسلم السفر إلى بيت المقدس للصلاة أو الاعتكاف فيه. ويضيف ابن تيمية [ولو نذر «المسلم» السفر إلى «قبر الخليل عليه السلام» أو «قبر النبى (ﷺ)»، أو إلى «الطور» الذي كلم الله عليه موسى عليه السلام (وليس جبل سيناء كما ذكر الكاتب)، وغير ذلك من المقابر والمقامات والمشاهد المضافة إلى بعض المغارات أو الجبال، لم يجب الوفاء بهذا النذر باتفاق الأئمة الأربعة فإن السفر إلى هذه المواضع منهى عنه، لنهى النبى (ﷺ) «لاتشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد»..] ويؤكد ابن تيمية رأيه بذكر حديث الرسول (ﷺ) وهو في مرض موته «لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا آثار أنبيائهم مساجد، يحذر مافعلوا» قالت عائشة: ولولا ذلك لابّرز قبره ولكن كره أن يتخذ مسجدا ... ويقول ابن تيمية [... ولهذا لم يكن الصحابة يسافرون إلى شيء من مشاهد الأنبياء إلا مشهد

(٤) لعل الاسم الكامل للمؤلف هو الشيخ برهان الدين أبى اسحاق إبراهيم بن عبد الرحمن الغزازي البدرى الملقب بابن الفركاح (٦٦٠هـ/١٢٦٢م) ويذكر كاتب المقال أنه قام بتحقيقه ونشره، وأنه كتب له مقدمة ظهرت في العدد الأخير لعام ١٩٣٤م من **مجلة The Journal of the Palestine Oriental Society** ويرمز لها (JPOS) وأن النص طبع في عدد خريف/ شتاء عام ١٩٣٥م (الحاشية رقم ٩، ص ٤) راجع كتاب **«اتحاف الاخصا بفضائل المسجد الأقصى»** تحقيق أحمد رمضان أحمد، القسم الأول (القاهرة، ١٩٨٢م)، ص ٩ وقد اختلف ناشرو مخطوطات هذا الكتاب في اسم مؤلفه فقال بعضهم أنه من تأليف ابي عبد الله محمد بن شهاب الدين أحمد ابن على بن عبد الخالق المهناجى شمس الدنيا السيوطى (٨١٣ ـ ٨٨٠هـ) وقال البعض الآخر أن المؤلف هو الشيخ كمال الدنيا محمد بن محمد بن ابى شريف (المتوف في عام ٩٠٦هـ)، راجع مقدمة المحقق ص ١٥ وما يليها وقد ذكر المحقق أن مؤلف كتاب «اتحاف الاخصا...» اعتمد في مؤلفه على كتاب **«باعث النفوس»** وذكر اسم مؤلفه بالكامل غير أنه لم يذكر أن بين أسمائه ابن الفركاح الذي اكتفى بذكره كاتب المقال والذي قام بنشره تحت عنوان
"The Book of Arousing Souls to Visit Jerusalem Holy Walls,"
Yale Oriental Series xxiv, New Haven, 1949.
ثم نشر في مستل من هذه المجلة بمطبعة دار الايتام السورية في القدس عام ١٩٣٥م. راجع محمود إبراهيم، ص ٨٦ وما يليها، ويبدو أن محمود إبراهيم لم يطلع على تحقيق الدكتور أحمد رمضان أحمد لكتاب **اتحاف الأخصا** ... وراجع أيضا تلخيصه للكتاب، ص ص ١٨٦ ـ ١٩٦.

إبراهيم الخليل عليه السلام ولا غيره].

ونفى ابن تيمية أن يكون الرسول (ﷺ) قد صلى ليلة المعراج في غير بيت المقدس إذ يقول [والنبى صلى الله عليه وسلم، ليلة المعراج، صلى في بيت المقدس ركعتين كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح ولم يصل في غيره. وأما ما يرويه بعض الناس من حديث المعراج «أنه صلى في المدينة وصلى عند قبر موسى عليه السلام، وصلى عند قبر الخليل» فكل هذه الأحاديث مكذوبة موضوعة. وقد رخص بعض المتأخرين في السفر إلى المشاهد ولم ينقلوا ذلك عن أحد من الأئمة ولا احتجوا بحجة شرعية].

ويلاحظ أن الكاتب ترجم «قبر موسى عليه السلام وقبر الخليل» بعبارة «أشجار موسى وحبرون وبيت لحم».

أما عن العبادات في المسجد الأقصى فقد قال ابن تيمية: [والعبادات المشروعة في المسجد الأقصى هي العبادات المشروعة في مسجد النبي (ﷺ) وغيره من سائر المساجد إلا المسجد الحرام فإنه يشرع فيه زيادة على سائر المساجد بالطواف بالكعبة. واستلام الركنين اليمانيين، وتقبيل الحجر الأسود. وأما **مسجد النبى (ﷺ) والمسجد الأقصى وسائر المساجد فليس به ما يطاف به، ولا فيها ما يتمسح به، ولا ما يقبل. فلا يجوز لأحد أن يطوف بحجرة النبي (ﷺ)، ولا بغير ذلك من مقابر الأنبياء والصالحين]. وبعد أن حولت القبلة إلى الكعبة وصارت هي القبلة وهي قبلة إبراهيم وغيره من الأنبياء فمن اتخذ الصخرة اليوم قبلة فهو كافر مرتد يستتاب فإن تاب وإلا قتل و ... وكذلك من يسوق إليها غنما أو بقرا ليذبحها هناك ويعتقد أن الأضحية فيها أفضل، وأن يحلق شعره في العيد أو أن يسافر إليها ليعرف فيها عشية عرفه[٥] ... فهذه من البدع والضلالات، ومن فعل شيئا من ذلك معتقدا أن هذا قربة إلى الله فإنه يستتاب فإن تاب وإلا قتل، كما لو صلى إلى الصخرة أن استقبالها في الصلاة قربة كاستقبال الكعبة ولهذا بنى عمر بن الخطاب مصلى المسلمين في مقدم المسجد الأقصى].**

ويلاحظ أن الكتاب يستعيض عن كلمة «المسجد الأقصى» عند ابن تيمية بكلمة «أورشليم» أو بيت المقدس، وهذا ما فعله مرارا في تلخيصه للنص. ويلاحظ أيضا أنه أسقط في تلخيصه عبارة أن «الكعبة هي قبلة إبراهيم وغيره من الأنبياء» رغم أهميتها من الناحية العقائدية، في حين أنه اهتم عند تعليقه على قول ابن تيمية بتكفير من يذبح الأضحيات عند الصخرة ومن يؤدى مناسك أخرى على نحو ما سبق ذكره بالإحالة الى «أعمال بولس الرسول في الأنجيل إصحاح ٢١: آية ٢٤ وإصحاح ١٨: آية ١٨، وعلى الفصل الرابع من كتاب «باعث النفوس» لابن الفركاح، وينقل عنه: «روى مكحول[٦] أن النبي (ﷺ) قال من يسوق أضحيات إلى بيت المقدس فإنه يدخل الجنة مدللا وزاره جميع الأنبياء الذين سوف يغبطونه بمنزلته من الله عز وجل» (راجع حاشية الكتاب رقم (٢٦) ص ١٨ من مقاله).

واسم المسجد الأقصى عند ابن تيمية هو [اسم لجميع المسجد الذي بناه سليمان عليه السلام. وقد صار بعض الناس يسمى الأقصى المصلى الذي بناه

---

(٥) يرد هذا القول أيضا عند ابن تيمية في كتابه «**اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**» (أنظر الحشية رقم ١، ص ٣٠٩) وما يليها ويزيد عليه قوله «فأما الاجتماع في هذا الموسم لإنشاد الغناء والضرب بالدف بالمسجد الأقصى ونحوه فمن أقبح المنكرات من جهات أخرى. منها فعل ذلك في المسجد الأقصى ونحوه فإن ذلك ما ينهى عنه خارج المسجد فكيف بالمسجد الأقصى؟ ومنها اتخاذ الباطل دينا. ومنها فعله في الموسم».

(٦) هو مكحول الشامى الفقيه المشهور، تابعى توفى عام ١١٣ أو ١١٤هـ راجع **اتحاف الأخصا**، ص ١٣٨، وحاشية رقم ٢ ونص الحديث الذي رواه مكحول كما جاء في هذا المؤلف وقال من زار بيت المقدس شوقا إليه دخل الجنة مدللا وزاره جميع الأنبياء في الجنة وغبطوه بمنزلته من الله عز وجل..».

عمر بن الخطاب، رضى الله عنه، في مقدمه والصلاة في هذا المصلى الذي بناه عمر للمسلمين أفضل من الصلاة في سائر المسجد] غير أن الكاتب يعلق على هذا القول في الحاشية رقم (٢٧) ص ١٨ بقوله «كما أن المسجد الأقصى يعنى عادة منطقة الحرم بأكملها، فإن بيت المقدس يعنى عادة كل أرض فلسطين المقدسة» ولكنه لم يذكر من أين جاء بهذا القول أو التعريف ونوافقه على عدم تسليمه بإمكان الطواف بالمسجد الأقصى بسبب موقعه القريب من سور المدينة ولكنه لم يشر إلى استحالة الطواف بالصخرة أيضا ذلك لأن بناء القبة لم يعد إعدادا صالحا للطواف فهو من جهة محصور في جدران غليظة، وأبوابه الأربعة من جهة أخرى ضيقة لا تسمح بدخول أفواج الناس وخروجهم في يسر وحرية من الحركة على هيئة الطواف، وكذلك فإنه يحيط بالصخرة رواقان، ولو كان القصد من البناء تيسير الطواف لجعل له رواق واحد أو ساحة واحدة تحيط بالصخرة. ثم أن هذين الرواقين ضيقان من جهة، غير متساويين من جهة أخرى.»(٧)

ويضيف ابن تيمية [أن عمر بن الخطاب، لما فتح بيت المقدس، وكان على الصخرة زبالة عظيمة لأن النصارى كانوا يقصدون إهانتها مقابلة لليهود الذين يصلون إليها. فأمر عمر رضى الله عنه بإزالة النجاسة منها. وقال لكعب الأحبار(٨): أين ترى أن نبنى مصلى للمسلمين؟ فقال خلف الصخرة فقال (عمر) يا ابن اليهودية ... بل أبنيه أمامها. فإن لنا صدور المساجد. ولهذا كان أئمة الأمة، إذا دخلوا المسجد قصدوا الصلاة في المصلى الذي بناه عمر. وقد روى عن عمر رضى الله عنه أنه صلى في محراب داود].

ويلاحظ أن كاتب المقال لم يعن بتلخيص ما دار بين عمر وبين كعب الأحبار، بالرغم من أهميته، ولكنه اهتم فقط بذكر صلاة عمر في محراب داود.

ويقدر ابن تيمية أن واحدا من الصحابة لم يصل عند الصخرة ويقول إنه [لم يكن عليها قبة على عهد الخلفاء الراشدين (ويترجمها الكاتب «الخلافة الأرثوذكسية»!) بل كانت الصخرة مكشوفة في خلافة عمر وعثمان وعلى ومعاوية ويزيد ومروان، ولكن لما تولى ابنه عبد الملك الشام، ووقع بينه وبين ابن الزبير الفتنة كان الناس يحجون فيجتمعون بابن الزبير، فأراد عبد الملك أن يصرف الناس عن ابن الزبير فبنى القبة على الصخرة وكساها في الشتاء والصيف ليرغب الناس في زيارة بيت المقدس ويشتغلوا بذلك عن اجتماعهم بابن الزبير وأما أهل العلم من الصحابة والتابعين لهم بإحسان فلم يكونوا يعظمون الصخرة فإنها قبلة منسوخة].

وقد تردد هذا القول في كتاب ابن تيمية «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم» (ص ٤٣٥) فيقول: «وظهر من ذلك الوقت (وقت عبد الملك)

---

(٧) راجع الدكتور أحمد فكرى «قبة الصخرة» **مجلة عالم الفكر**، الكويت، المجلد ١١ (١٩٨٠م) عدد (١)، ص ص ١٢ ـ ٣٠.

(٨) قال ابن تيمية في كتابه الذي سلفت الإشارة إليه في الحاشية الأولى من هذا المقال: **اقتضاء الصراط المستقيم**، ص ٤٣٦، وقد صنفت طائفة من الناس مصنفات بيت المقدس وغيره من البقاع التي بالشام، وذكروا فيها الآثار المنقولة عن أهل الكتاب، وعمن أخذ منهم مالا يحل للمسلمين أن يبنوا عليه دينهم، وأمثل من ينقل عنه تلك الإسرائيليات، وعلق الشيخ محمد على الصابونى بقوله: «إن كعبا لم يتخلص من يهوديته». وجاء في كتاب **مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام** للشيخ أحمد بن محمد بن إبراهيم بن هلال المقدسي الشافعي (المتوفى عام ٧٦٥هـ) والذي صححه وشرحه معلقا عليه، أحمد سامح الخالدي (يافا، د.ت)، ص ٣٧ وحاشية رقم ٤ أن كعب الأحبار هو ابن مانع أبو اسحق الحميرى، أسلم في خلافة أبى بكر وقبل عمر وروى عن جماعة وسكن الشام. قال له العباس: ما منعك من الإسلام إلى عهد عمر؟ قال: إن أبى كتب لى كتابا من التوارة ودفعه إلىّ وقال اعمل بهذا وختم على سائر كتبه، وأخذ علىّ بحق الوالدين ألا أفض الختم: فلما رأيت الإسلام يظهر، قالت لى نفسى لعل أباك غيب عنك علما كتمه لو قرأته فوجدت فيه صفة محمد (ﷺ) وأمته فأسلمت الآن.

من تعظيم الصخرة وبيت المقدس مالم يكن المسلمون يعرفونه بمثل هذا»، وصار بعض الناس ينقل الإسرائيليات في تعظيمها حتى روى بعضهم عن كعب الأحبار (قوله) عند عبد الملك بن مروان ـ وعروة بن الزبير حاضر ـ «إن الله قال للصخرة أنت عرشى الأدنى» فقال عروة: يقول الله تعالى «وسع كرسيه السموات والأرض» وأنت تقول: إن الصخرة عرشه؟ وأمثال هذا «... ويقول ابن تيمية أيضا (في الصفحة نفسها) إن الصخرة كانت قبلة ـ ثم نسخت وهي قبلة اليهود فلم يبق في شريعتنا ما يوجب تخصيص يوم السبت، وإنه في تخصيص الصخرة بالتعظيم مشابهة لليهود.

وقد فهم الكاتب أن عبد الملك كان يهدف الى ترتيب حج منتظم الى بيت المقدس ليصرف أهل الشام عن زيارة مكة والحج إليها حتى لا يقعوا تحت تأثير منافسه ابن الزبير. وهذا قول يحتاج إلى تحقيق وتثبت. وما نحسب أن خليفة مسلما مثل عبد الملك بن مروان وفي مثل هذا الوقت المبكر من التاريخ الإسلامي يصد الناس عن الحج إلى مكة، وما نحسب أن مسلمى الشام، على عهده، كانوا يقبلون بالحج إلى الصخرة أو المسجد الأقصى بديلا عن الحج إلى بيت الله الحرام. وقد سبق إلى مناقشة هذه المسألة المرحوم الأستاذ الدكتور أحمد فكرى في مقاله «قبة الصخرة» المشار إليه في الحاشية رقم (٣) من هذا المقال. وقد لفت النظر إلى أن اليعقوبي، وهو أقدم من كتب عن قبة الصخرة التي كان قد زارها في عام ٢٦٠هـ / ٨٧٤م روى في تاريخه «ومنع عبد الملك أهل الشام من الحج، وذلك أن ابن الزبير كان يأخذهم إذا حجوا بالبيعة، فلما رأى عبد الملك ذلك منعهم من الخروج إلى مكة، فضج الناس وقالوا: تمنعنا من حج بيت الله الحرام، وهو فرض من الله علينا، فقال لهم: هذا ابن شهاب الزهرى يحدثكم أن رسول الله (ﷺ) قال: لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد؛ المسجد الحرام، ومسجدى ومسجد بيت المقدس، وهو يقوم لكم مقام المسجد الحرام، وهذه الصخرة التي يروى أن رسول الله وضع قدميه عليها لما صعد إلى السماء، تقوم مقام الكعبة، فبنى على الصخرة قبة، وعلق عليها ستور الديباج، وأقام لها سدنة وأخذ الناس أن يطوفوا حولها، كما يطوفون حول الكعبة، وأقام بذلك أيام بنى أمية». ويعلق الدكتور أحمد فكرى على رواية اليعقوبي بقوله إنها قد تكون مقبولة إذ أن عبد الملك شرع في بناء القبة في مستهل عام ٦٦هـ / ٦٨٥م وانتهى من البناء عام ٧٢هـ / ٧٩١م أي أن الكعبة كانت بيد ابن الزبير، الذي كان قد دعا لنفسه بها في عام ٦٣هـ / ٦٨٣م في الفترة التي استغرقها البناء، غير أنه كما يقول الدكتور فكرى، لم يثبت أن أهل الشام لقوا عناء في حجهم إلى مكة، ولم يجبرهم ابن الزبير على مبايعته بل أنه تركهم يأتمّون في صلاتهم بإمام منهم. غير أن الدكتور فكرى يشكك في صحة الحديث المنسوب إلى الزهرى مستندا إلى الاستاذ الدكتور عبد العزيز الدورى الذي قال بهذا الرأي في كتابه «بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب» (بيروت، ١٩٦٠م)، ص ٩٩، ولكن الحديث صحيح رواه سفيان عن الزهرى عن سعيد عن ابى هريرة رضي الله عنه ـ كما جاء في صحيح البخارى. أما المشكوك فيه هو أن يكون الزهرى قد شهد أصلا اجتماع عبد الملك بأهل الشام الذين ضجوا من منعهم من الحج إلى مكة. وهذا أمر قد يكون مستحيلا أو غير مقبول لأن عمر الزهرى في ذلك الوقت لم يكن قد تجاوز سن الخامسة عشر ربيعا إذ يقرر الدكتور الدورى أن الزهرى ولد في واحد من أعوام ٥٠ و ٥١ و ٥٦ و ٥٨ للهجرة، وكان الشروع في بناء القبة قد بدأ في عام ٦٦ وكان الانتهاء منه في عام ٧٢هـ. ثم أن الحديث يتعلق بشد الرحال إلى المسجد الأقصى وليس بالحج إليه. ويبدو أن الدكتور فكرى فطن إلى هذه الحقيقة فيقول «وحتى إن صح الحديث فإنه يشير إلى المسجد الأقصى وهو

غير الصخرة. وهذه ملاحظة مهمة وقد لا يقل عنها أهمية ما أبرزه الدكتور فكرى أن اليعقوبي انفرد من بين الرواة القدامى، بذكر هذه الرواية التي لم يشر إليها المؤرخون المعاصرون له، مثل ابن الفقيه والبلاذرى والطبرى، وهذا مما يقوى الشك في الرواية كلها. بل أن اليعقوبي متهم بالتحامل على عبد الملك(٩) ومع ذلك فإن رواية اليعقوبي وجدت لها صدى عند بعض المؤرخين المتأخرين، ومن بين هؤلاء القلقشندى الذي يقول في كتابه «مآثر الأناقة في معالم الخلافة» الجزء الأول، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، (بيروت، د.ت)، ص ١٢٩: «لما ولى عبد الملك الخلافة منع الناس من الحج من حيث إن ابن الزبير كان يأخذ البيعة لنفسه على الناس في الموسم، فضج الناس من منع الحج فبنى عبد الملك قبة الصخرة ببيت المقدس، وكان الناس يحضرونها يوم عرفة ويقفون عندها فيقال: إن ذلك سبب التعريف ببيت المقدس ومساجد الأمصار».

وواضح أن مسلمى الشام أعربوا لعبد الملك، لو صحت رواية اليعقوبي وفيما نقله القلقشندى، عن اعتراضهم على منعهم من الحج إلى بيت الله الحرام بمكة، وواضح أيضا أنهم ما كانوا ليجهلوا القدر الحقيقي لبيت المقدس والصخرة. وقد أثبت ابن تيمية في ص ٤٤٠ من كتابه «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم» ما جاء عند مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «إن إمرأة اشتكت شكوى فقالت إن شفانى الله لأخرجن فلأصلين في بيت المقدس فبرأت ثم تجهزت تريد الخروج فجاءت ميمونة زوج النبي (ﷺ) فأخبرتها بذلك فقالت: إجلسى فكلى ما صنعت وصلى في مسجد الرسول فإنى سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: صلاة فيه أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا مسجد الكعبة».

ونعود إلى رسالة ابن تيمية في زيارة بيت المقدس لنتابع ما ذكره بخصوص الصخرة(١٠)، التي نفى عنها كل الفضائل التي شاعت في عصره وقال [وما يذكره بعض الجهال فيها من أن هناك أثر قدم النبي (ﷺ) وأثر عمامته وغير ذلك فكله كذب. وأكذب منه من يظن أنه موضع قدم الرب (ترجم ماثيوس كلمة الرب بكلمة عيسى عليه السلام) وكذلك المكان الذي يذكره انه مهد عيسى عليه السلام كذب. وإنما كان موضع معمودية النصارى، وكذا من زعم أن هناك الصراط (وهو عند ماثيوس: في ترجمته وادى يهوشافاط) والميزان أو أن السور الذي يضرب به بين الجنة والنار وهو ذلك المبنى شرقى المسجد، وكذلك تعظيم السلسلة أو موضعها ليس مشروعا].

ونتوقف قليلا أمام فهم ماثيوس لنص ابن تيمية أو الطريقة التي قدمه بها إلى قراء غير مسلمين فالرب هو عيسى عليه السلام، والصراط هو وادى يهوشافاط وربما كان الذي أغرى ماثيوس باعتبار أن الرب هو عيسى عليه السلام رجوعه كما بيَّن في الحاشية رقم ٣٦، ص ١٨ من مقاله الى كتاب Le Strange, Palestine under the Moslems (London & Boston, 1980), p. 136. والذي رجع مؤلفه إلى كتاب «اتحاف

(٩) هذا هو رأى الدكتور احمد فكرى، ص ٢١ وحاشية ١٥؛ وقد اشار إلى S. D. Goiten, "The Historical Background of the Erection of the Rock", *JAOS.* vol. 70 (1950), pp. 104 – 108، ومن الطريف أن المؤرخ البيزنطى ثيوفانيس ذكر أن عبد الملك عندما اراد إعادة بناء الكعبة امر بأن تؤخذ لهذا الغرض أعمدة من كنيسة الجتسمانية في بيت المقدس ولكن صديقه سرجيوس بن منصور، وكان مسيحيا ومن المقربين إليه، طلب منه الا يفعل ذلك وليرضى عبد الملك التمس مع صديقه باتريكيوس شريكه في زعامة مسيحى فلسطين من الأمبراطور جستنيان إرسال أعمدة أخرى تحل محلها، وهذا ما حدث بالفعل (الفقرة ٣٦٥) من كتاب *The Chronicle of Theophanes,* trans H. Turtledove (PA: University of Pensylvania Press, 1982), p. 64. قال ماثيوس، كما سيلى، أن معاوية صلى بكنيسة الجتسمانية، ولكنه لا يذكر مصدر معلوماته ولعله مصدر بيزنطى، أنظر ايضا حاشية رقم ١٩ من هذا المقال.

(١٠) عن قبة الصخرة وروعة تصميمها وجمال زخرفتها. راجع احمد فكرى، ص ص ١٣ ـ ١٨.

الاخصا بفضائل المسجد الأقصى»[١١] فنقل عنه عبارة أن أثر القدم هنا (على الصخرة) هو أثر الرسول (ﷺ) عندما رقى البراق ليعرج به في السماء» وأضاف Le Strange أنه زمن الصليبيين سمى أثر القدم بأثر قدم عيسى عليه السلام، والنص الذي أورده مؤلف «اتحاف الاخصا» منقول بدوره عن كتاب «مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام»[١٢] الذي يذكر مؤلفه أنه رأي في شرح الموطأ للإمام أبى بكر بن العربي قوله في تفسير قوله تعالى «وأنزلنا من السماء ماء بقدر» فذكر أربعة أقوال رابعها قيل من أن مياه الأرض كلها تخرج من تحت صخرة بيت المقدس، وهي من عجائب الله تعالى في أرضه فإنها صخرة في وسط المسجد انقطعت من كل جهة لا يمسكها إلا الذي يمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه في أعلاها من جهة الغرب قدم النبي (ﷺ) حين ركب البراق وقد مالت من تلك الجهة لهيئته، وفي الجهة الأخرى أثر أصابع الملائكة التي أمسكتها إذ مالت به .. وموضع القدم الشريف اليوم في حجر منفصل عن الصخرة محاذ لها آخر جهة الغرب من جهة القبلة وهو على أعمدة.[١٣] وأيا كان الأمر فقد نفى ابن تيمية نفيا قاطعا أن يكون على الصخرة أثر قدم النبي (ﷺ).[١٤]

ونعرض بعد ذلك ما ذهب إليه ماثيوس في تلخيصه لرسالة ابن تيمية من أن الصراط إنما هو وادى يهوشافاط، ويهوشافاط هو الاسم الذي عرف به وادى قدرون الذي يبدأ من الشمال الغربي لمدينة القدس فيتجه أولا نحو الشرق حتى يصل إلى الزاوية الشمالية لسور المدينة ثم ينحرف بميل حاد نحو الجنوب. وهو يفصل بين سور المدينة الشرقي وبين جبل الزيتون وجبل بطن الهوا، والسائد لدى كثير من الطوائف المسيحية واليهودية أن الحشر يوم القيامة سيكون في هذا الوادى[١٥]، ولعل في هذا توضيح كاف للسبب الذي جعله يترجم الصراط بوادى يهو شافاط حتى يفهم عنه القراء غير المسلمين. وهذا يكشف عن إدراك ابن تيمية الكامل لما يروج له اليهود والنصارى من أفكار انتقلت منهم إلى المسلمين.

وأنقل عن كتاب «اتحاف الاخصا بفضائل

(١١) راجع مقدمة كتاب «**إتحاف الأخصا**...». عن Strange وعدم دقنه، راجع محمود إبراهيم، ص ص ٨٧، ٩٠، ٩٨ ـ ١٠١.

(١٢) راجع حاشية رقم ٨: محمود إبراهيم، ص ص ١٧٢ ـ ١٧٧.

(١٣) «**إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**» ص ١٣٤ وما يليها، عن تعظيم آثار الأقدام راجع كتاب «**اقتضاء الصراط المستقيم**» لابن تيمية، ص ٤٢٧.

(١٤) عرض الدكتور أحمد فكرى لسبب بناء قبة الصخرة وقال أن المفسرين القدامى مثل الطبرى والبخارى لم يشيروا إلى ما لذلك من علاقة بتخليد ذكرى الإسراء، وإذا كان عبد الملك قد قصد ذلك فلم يسجل داخل القبة الآيات القرآنية التي تذكر الإسراء، في حين أنه اختار من سورة الإسراء آية لا ذكر فيها للإسراء وهي قوله تعالى: «هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» وناقش أسبابا أخرى أعرض عن الأخذ بها وانتهى إلى رأى شخصى ملخصه أن اليهود كانوا يقدسون الصخرة لزعمهم أن إبراهيم عليه السلام هم بأن يذبح فوقها ابنه اسحق!! وكانوا يزورونها للتبرك بها. وكانت هذه الزيارات تزعج المسلمين وتضايقهم في صلاتهم في الحرم الشريف وفي المسجد الذي كان بناه عمر بن الخطاب امام الصخرة. ولعل اليهود كانوا يتطاولون على الصخرة ويقتطعون منها قطعا ويبيعونها، مثلما فعل الفرنج المسيحيون عندما احتلوا بيت المقدس وقد بنى الدكتور احمد فكرى رأيه على ما جاء في بعض ايات القران الكريم عن انحراف اليهود عن ملة إبراهيم عليه السلام وأن إبراهيم عليه السلام ما كان يهوديا ولكن كان حنيفا مسلما. فيكون المسلمون وحدهم احق من غيرهم برعاية الصخرة، ولذلك بنى القبة ليصد اليهود عن الصخرة وأغلق أبوابها امامهم. ولكن الدكتور فكرى يقرر أنه ليس فيما بين أيدينا من كتب المؤرخين والمفسرين ما يؤيد هذا الراى او ما يؤيد الأسباب الأخرى التي اوردها غير انه يعتقد ان السبب الرئيس لبناء قبة الصخرة هو حرص عبد الملك على تخليد ذكرى أولى القبلتين، وكان في ذلك يقتفى أثر عمر بن الخطاب الذي كرّم الصخرة عندما تسلم بيت المقدس إذ حرص على إزالة الزبالة عنها وقد سبق أن اوردنا قول ابن تيمية عن هذا الأمر. راجع أحمد فكرى، ص ٢٠ب وما يليها. قارن، زكريا بن محمد بن محمود القزوينى، **آثار البلاد وأخبار العباد** (بيروت: دار صادر، د.ت)، ص ١٦١، الذي يقول بوجود آثر لقدم الرسول (ﷺ) على الصخرة.

(١٥) سيد فرج راشد، **القدس عربية إسلامية** (الرياض: دار المريخ للنشر، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص ٢٩. يهو شافاط تعنى «يهوه يقضى» ويعتقد النصارى أن السيد المسيح عليه السلام سيبعث على جبل الزيتون بجوار هذا الوادى وحيث سيكون الحساب يوم القيامة.

المسجد الأقصى» بعض ما ذكره بخصوص السلسلة التي قال ابن تيمية أن تعظيمها غير مشروع فهى على حد قول مؤلف الكتاب «آية من آيات النبي داود عليه السلام». وكان إذا حكم بين إثنين من بنى اسرائيل بحكم الله سأل الله تعالى أن يريه برهانا يعرف الصادق من الكاذب فأنزل الله عليه سلسلة من نور من السماء معلقة في الموقع الذي عند صخرة بيت المقدس بين السماء والارض فإذا حكم بحكم بعث ناسا إلى الموضع الذي فيه السلسلة فمن كان كاذبا لم ينلها حتى وقع المكر بين الناس وخبثت البواطن فارتفعت السلسلة من ذلك الوقت.[١٦] ويلاحظ أن ماثيوس لم يذكر السلسلة في ملخصه.

ويقرر ابن تيمية بعد ذلك [انه ليس في بيت المقدس مكان يقصد للعبادة سوى المسجد الأقصى]. وعند ماثيوس بيت المقدس هو منطقة الحرم في حين أن ابن تيمية يقول [إنه ليس بيت المقدس مكان يسمى «حرما»] كما سيلى.

ولا يعترض ابن تيمية على زيارة قبور الموتى والترحم عليهم وإنما تكون الزيارة [كما كان النبي (ﷺ) يعلم أصحابه] وفهم ماثيوس أن المقصود بالموتى هنا إنما هم الأنبياء فيقول في ص (٥) حاشية (١٦) من مقاله. «إن قبور الأنبياء من الأسلاف (أي إبراهيم واسحاق ويعقوب ويوسف) عليهم السلام» توجد تحت مسجد حبرون (الخليل) ويحيل على كتاب أبى الفدا، وهو من هذه المدينة، وهو بعنوان «مثير الغرام لزيارة الخليل»[١٧] كمصدر لمعلوماته.

وينهى ابن تيمية عن [زيارة معابد الكفار مثل الموضع المسمى «بالقيامة» أو «بيت لحم» أو «صهيون» أو غير ذلك مثل «كنائس النصارى» .. ومن زارها معتقدا أن زيارته مستحبة .. فهو ضال خارج عن شريعة الإسلام، يستتاب فإن تاب وإلا قتل] ويقول إن الأئمة والعلماء اختلفوا في جواز الصلاة فيها، ولكن ينهى عن الصلاة فيها إذا كان بها صور [وهذا منصوص عن أحمد وغيره وهو مروى وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وغيره، فإن النبي (ﷺ) قال: «لاتدخل الملائكة بيتا فيه صورة» ولما فتح النبي (ﷺ) مكة كان في الكعبة تماثيل فلم يدخل الكعبة حتى محيت تلك الصور، والله اعلم].

ويعلق ماثيوس في الحاشية رقم (٤٠)، ص ١٩ من مقاله على هذه الفقرة بأنه قيل أن معاوية بن أبى سفيان، عندما بويع بالخلافة في بيت المقدس صلى عند الجلجثة (الجلجلة) (Golgotha) والجتسمانية (Gethsemane) وقبر مريم ولكنه يقول إنه نسى مصدر هذه المعلومات، ولعله مصدر بيزنطى، كما وأنه لم يعرِّف بهذه المواقع.

يزعم المسيحيون أن الجلجلة هو الموقع الذي صلب فيه السيد المسيح عليه السلام، وفيه تناثرت دماؤه وأن الجتسمانية هي الموقع الذي صلى به السيد المسيح وفيه أسر بعد أن خانه يهوذا.[١٨]

(١٦) **إتحاف الأخصا**، ص ١٥٨ وما يليها، القزوينى، ص ١٦٠.

(١٧) اعتمد مؤلف **إتحاف الأخصا** على كتاب «**مثير الغرام في فضل الخليل عليه السلام**» وهو من تأليف إسحق بن إبراهيم بن أحمد التدمرى الشافعى المتوفى سنة ٨٣٣هـ وقال أنه يشتمل على أصل الكتاب المسمى «**بمثير الغرام**» وربما قصد ماثيوس هذا الكتاب الأخير. راجع **إتحاف الأخصا**، ص ٢٩.

(١٨) عن المواقع المقدسة عند المسيحيين في بيت المقدس مثل (الجلجلة) و (الجتسمانية) وغيرهما راجع J. Finegan, *The Archaeology of the New Testament*, (Princeton, 1978), pp. 104 - 108, 110, 137, 166 - 168. وقد اهتم الامبراطور قسطنطين بعد عام ٣٢٥م ببعض هذه المواقع وتبنى برنامجا لتشييد الكنائس عندها. وسجل الحجاج المسيحيون، عند زيارتهم لبيت المقدس، وصفا لتلك المواقع وما كان يجرى من طقوس واحتفالات عندها. راجع J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades* (Warminster, England, 1977), p. 157 f. *(On Gethsemane)*, p. 177 (on Golgotha). وراجع أيضا الدراسة التى قدم بها هذا المؤلف لرحلات قامت بها الراهبة إيجيريا الى فلسطين بين عامى ٣٨١ و ٣٨٤م. وذكر في تلك الدراسة من سبقها من حجاج تحدثوا مثلها عن هذين الموقعين J. Wilkinson,

ومن المهم بلا شك تبين هدف معاوية من الصلاة بهذه المواقع المسيحية، إذا كان لنا أن نسلم بهذا الزعم، إلا أن يكون ذلك حرصا منه على إدخال الطمأنينة إلى نفوس رعاياه من المسيحيين.(١٩)

ويقول ابن تيمية أنه [ليس ببيت المقدس مكان يسمى «حرما» ولا بتربة الخليل ولا بغير ذلك من البقاع إلا ثلاثة أماكن: أحدها هو حرم باتفاق المسلمين وهو حرم مكة، شرفها الله تعالى، والثاني حرم عند جمهور العلماء، وهو حرم النبي (ﷺ) ، والثالث «وج» وهو واد بالطائف .. وأما ما سوى هذه الأماكن الثلاثة فليس حرما عند أحد من علماء المسلمين، فإن الحرم ما حرم الله صيده ونباته ..] فلا يصح ما ذكره ماثيوس من أن بيت المقدس هو منطقة الحرم كما اسلفنا. وحتى وادي «وج» فقد اختلف العلماء في اعتباره حرما. ويقول ابن تيمية في كتابه «اقتفاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم»، ص ٤٣٤، وفي وادى «وج» الذي بالطائف نزاع بين العلماء، ويقول: الأقصى اسم للمسجد كله، ولا يسمى هو ولا غيره حرما، وإنما الحرم بمكة والمدينة خاصة».

أما عن وقت زيارة بيت المقدس فيقول ابن تيمية [إنها مشروعة في جميع الأوقات، ولكن لا ينبغى أن يؤتى في الأوقات التي تقصدها الضلال: مثل وقت النحر فإن كثيرا من الضلال يسافرون إليها ليقفوا هناك، والسفر إليه لأجل التعريف به معتقدا أن هذا قربة محرم بلا ريب وينبغى أن لا يشتبه بهم ولا يكثر سوادهم، وليس السفر إليه مع الحج قربة].

وقد صحح الكاتب في نشره للمخطوطة التي تضمنت الرسالة كلمة الضلال بكلمة الظلال، على أساس إن الظلال جمع لكلمة ظل وهى تعنى «الناس والأشخاص» (حاشية ٤٧)، ص ١٩ والأصح، بطبيعة الحال، كلمة الضلال كما جاء في المخطوطة.

ويخطىء ابن تيمية [قول القائل: قدس الله حجتك قول باطل لا أصل له كما يروى: «من زارنى وزار أبى فى عام واحد ضمنت له الجنة»، فإن هذا كذب باتفاق أهل المعرفة بالحديث، بل وكذلك كل حديث يروى في زيارة قبر النبي (ﷺ) فإنه ضعيف بل موضوع].

وفي الحاشية رقم (٥٠) ص ١٩ يقول الكاتب تعليقا على كلمة«أبى»ان ابن تيمية يعنى بها إبراهيم عليه السلام. وفي رأيه أن «إبراهيم» و «حبرون» قد يستخدمان للدلالة على بيت المقدس وفلسطين بصفة عامة، والذي نلاحظه أن الكاتب رغم تكذيب ابن تيمية للحديث، يميل إلى التسليم بصحته. ولعل الذي أغراه بذلك ما نقله في الحاشية نفسها عن الفصل الثالث من كتاب ابن الفركاح «باعث النفوس إلى زيارة القدس المحروس» من أن هناك عددا من الأحاديث عن فضائل الجمع بين الحج إلى بيت المقدس والحج

= *Egeria's Travels to the Holy Land.*; Newly translated with supporting documents and notes, revised edition (Warminster, England, 1981), pp. 53, 135, 158, 181, 241. واسم الجتسمانية مشتق من كلمة جيت «بمعنى معصرة الزيتون. وتقع الجتسمانية الى الشرق من وادى يهوشافاط وبها حديقة كان يتردد عليها السيد المسيح عليه السلام مع حواريه. ويتردد في المصادر المسيحية انه عليه السلام بعد تناول العشاء الأخير خانه يهوذا وأرشد عنه، راجع حاشية رقم ٩ من هذا المقال.

(١٩) أنظر A. S. Triton, *Non Moslem Subjects of the Caliphs* والذي ترجمة حسن حبشى بعنوان، **اهل الذمة في الإسلام**، طـ ٢ (القاهرة، ١٩٦٧م)، ص ١١٢، ويردد تريتون رواية صلاة معاوية في الجلجلة والجتسمانية ومصدره *Chronico Minora*, C.S.C. O (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium)*, Ser. III, vol. 4, p. 70 ff. وقد ذكر المؤرخ البيزنطي ثيوفانيس ان زلزالا دمر بعض اجزاء من كنيسة الرها، فأمر معاوية بإعادة بنائها .. راجع *The Chronicle of Theophanes* المذكور في حاشية رقم ٩ فقرة ٣٥٦.

إلى مكة في عام واحد.[٢٠]

ويرى ابن تيمية أن [السفر إلى عسقلان في هذه الأوقات ليس مشروعا، ولا واجبا ولا مستحبا، ولكن عسقلان وكان لسكناها وقصدها فضيلة لما كانت ثغرا للمسلمين يقيم بها المرابطون في سبيل الله]. ويضيف ابن تيمية أنه لا يستحب السفر إلى [جبل لبنان وأمثاله من الجبال، وليس فيه أحد من الصالحين المتبعين لشريعة الإسلام ولكن فيه كثيرا من الجن...].[٢١]

وإلى هنا تنتهى رسالة شيخ الإسلام أحمد بن تيمية في زيارة بيت المقدس. وقد تابعنا ماثيوس في تلخيصه وعرضه لها مع الاستعانة بنص أقوال ابن تيمية وببعض ما جاء في كتابه «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم».

وإكمالا للفائدة نلحق هذه الرسالة بفتوى لشيخ الإسلام عندما سئل يرحمه الله عن «زيارة القدس وقبر الخليل عليه السلام»، وما في أكل الخبز والعدس من البركة ونقله من بلد إلى بلد للبركة وما في ذلك من السنة والبدعة وكان المرحوم عبد الرحمن بن محمد ابن قاسم الذي قام بنشر فتاوى ابن تيمية قد الحق هذه الفتوى برسالته في زيارة بيت المقدس في المجلد السابع والعشرين من فتاواه.

وتتلخص إجابة شيخ الإسلام في هذه الفتوى في عدة نقاط نورد أهمها فيما يلى:

إن [السفر إلى بيت المقدس للصلاة فيه والاعتكاف أو القراءة أو الذكر أو الدعاء فمشروع مستحب .. وأما السفر إلى مجرد زيارة «قبر الخليل» أو غيره من مقابر الأنبياء والصالحين ومشاهدهم وآثارهم فلم يستحبه أحد من أئمة المسلمين لا الأربعة ولا غيرهم، بل لو نذر ذلك ناذر لم يجب عليه الوفاء بهذا النذر عند الأئمة الأربعة بخلاف المساجد الثلاثة، فإنه إذا نذر السفر إلى المسجد الحرام لحج أو عمرة لزمه ذلك باتفاق الأئمة، وإذا نذر السفر إلى المسجدين الآخرين لزمه السفر عند أكثرهم. ولهذا لا يجب السفر إلى غير المساجد الثلاثة لأنه ليس بطاعة...].

[وأما أكل الخبز والعدس المصنوع عند «قبر الخليل عليه السلام» فهذا لم يستحبه أحد من العلماء، لا المتقدمين ولا المتأخرين، ولا كان هذا مصنوعا لا في زمن الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا بعد ذلك إلى خمسمائة سنة من البعثة حتى أخذ النصارى تلك البلاد، ولم تكن القبة على قبره مفتوحة بل كانت مسدودة، ولا كان السلف من الصحابة والتابعين يسافرون إلى قبره ولا قبر غيره، ولكن لما أخذ النصارى تلك البلاد فسووا حجرته واتخذوها كنيسة، فلما أخذ المسلمون البلاد بعد ذلك اتخذ ذلك من اتخذه مسجدا وذلك بدعة منهى عنها ... ثم وقف بعض الناس وقفا للعدس والخبز، وليس هذا وقفا من الخليل ولا من أحد من بنى اسرائيل، ولا

(٢٠) ارجع ابن تيمية في كتابه «**اقتضاء الصراط المستقيم**» ص ٤٣٨ حيث يقول «ان النبي (ﷺ) لما اتى بيت المقدس ليلة الإسراء صلى فيه ركعتين، ولم يصل بمكان غيره، وحديث المعراج فيه ما هو في الصحيح وفيه ما هو في السنن أو في المسانيد، وفيه ما هو من الموضوعات المختلفات مثل ما يرويه بعضهم فيه» «أن النبي (ﷺ) قال له جبرائيل: هذا قبر أبيك إبراهيم، إنزل فصل فيه، وهذا بيت لحم مولد أخيك عيسى انزل فصل فيه» .. ويقول «وبيت لحم كنيسة من كنائس النصارى، وليس في إتيانها فضيلة عند المسلمين سواء كان مولد عيسى أو لم يكن .. ولم يأت قبر إبراهيم الخليل عليه السلام أحد من الصحابة أو التابعين للصلاة عنده ولا الدعاء ولا كانوا يقصدونه للزيارة أصلا.

(٢١) قارن قول ابن تيمية في كتابه «**اقتضاء الطريق المستقيم**» ص ٤٣٩، بأنه لما استولى النصارى على مناطق من الشام في أواخر المائة الرابعة لما أخذوا البيت المقدس بسبب استيلاء الرافضة على الشام، لما كانوا ملوك مصر ـ والرافضة أمة مخذولة ليس لها عقل صحيح ولا دين مقبول ولا دنيا منصورة ـ قويت النصارى، وأخذت السواحل وغيرها من الرافضة وحينئذ نقبت النصارى حجرة الخليل صلوات الله عليه وجعلت له بابا وأثر النقب ظاهر في الباب فكان اتخاذ ذلك معبدا مما أحدثه النصارى ليس من عمل سلف الأمة وخيارها.

من النبي (ﷺ) ولا من خلفائه، بل قد روى عن النبي (ﷺ) «انه أطلق تلك القرية للدارميين» ولم يأمرهم أن يطعموا عند مشهد الخليل عليه السلام لا خبزا ولا عدسا ولا غير ذلك، فمن اعتقد أن الأكل من هذا الخبز والعدس مستحب شرعه النبي (ﷺ) فهو مبتدع ضال .. بل من اعتقد أن العدس مطلقا فيه فضيلة فهو جاهل، والحديث الذي يروى «كلوا العدس فإنه يرق القلب وقد قدس فيه سبعون نبيا» حديث مكذوب مختلق باتفاق أهل العلم ولكن هو مما اشتهاه اليهود. وقال الله تعالى «اتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير» ومن الناس من يتقرب الى الجن بالعدس فيطبخونه عدسا ويضعونه في المراحيض أو يرسلونه، ويطلبون من الشياطين بعد ما يطلب منهم، كما يفعلون مثل ذلك في الحمام، وغير ذلك وهذا من الإيمان بالجبت والطاغوت.

وجماع دين الإسلام أن يعبد الله وحده لا شريك له، ويعبد ما شرعه سبحانه وتعالى على لسان نبيه محمد (ﷺ): من الواجبات والمستحبات والمندوبات فمن تعبد بعبادة ليست واجبة ولا مستحبة فهو ضال والله أعلم].

وكنا نود لو ظفرنا من بعض ناشرى رسائل ابن تيمية وفتاويه والمهتمين بدراستها بمعلومات تحدد زمن كتابته، يرحمه الله، لهذه الرسالة التي عرضنا لها فيما سبق. وإن كان قد ذكر أن سبب اعتقاله بقلعة دمشق في السادس عشر من شعبان من عام ٧٢٦هـ فتيا وجدت بخطه بتحريم شد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام، ومسجد رسول الله (ﷺ) بالمدينة، والمسجد الأقصى، وأنه لا يجوز شد الرحال لزيارة قبور الأنبياء عليهم السلام وقبور الصالحين[٢٢]، وذكر البعض أنه سبق لابن تيمية أن أصدر مثل هذه الفتوى قبل ذلك بعشرين عاما.[٢٣] وقال آخرون أنه أصدرها قبل ذلك بسبعة عشر عاما[٢٤]. ويتساءلون ما الذي جد حتى تكون هذه الفتوى سببا في اعتقاله بقلعة دمشق، وإذا كان المقصود بهذه الفتوى الرسالة التي نحن بصددها أو بعضا منها، فإن صدورها ربما كان في عام ٧٠٦هـ أو في عام ٧٠٩ هـ ولا نجزم بذلك. وقد يرجح أيضا أن تكون الرسالة قد كتبت بعد ذلك بثلاث سنوات. ذلك أنه، كما جاء في أحد المراجع، حدث أن جاءت الأنباء إلى مصر، حيث كان ابن تيمية يقيم بها، في رجب وشعبان من عام ٧١٢هـ بتحرك التتار من جديد لمهاجمة دمشق، فقرر السلطان الناصر محمد ابن قلاوون الخروج بنفسه إلى دمشق وملاقاة التتار، وطلب من ابن تيمية أن يصحبه وأن يكون في جانبه في قتاله مع التتار فتوجه معه الشيخ إلى الشام، ولكن تحقق للسلطان في الطريق أن التتار رجعوا إلى بلادهم فعاد إلى مصر وآثر ابن تيمية مفارقة الجيش في غزة وقصد بيت المقدس حيث أقام عدة أيام قبل أن يعود إلى دمشق[٢٥]، ولعلنا نفترض أن يكون الشيخ قد رأى بنفسه ما كان يمارسه زوار بيت المقدس والمسجد الأقصى وقبة الصخرة من شعائر لا يرضى عنها الإسلام فدبّج هذه الرسالة ليوضح بها الأصول التي يجب مراعاتها عند زيارة هذه الأماكن المباركة الطيبة والبعد كل البعد عما تدعو إليه بعض الفرق الدينية والجماعات الصوفية وعما عساه أن يكون قد

(٢٢) انظر ملخصا لصورة الفتيا عند، محمود مهدى الاستانبولى، **ابن تيمية بطل الاصلاح الدينى**، طـ ٢ (بيروت / دمشق: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م)، ص ص ١٥٦ - ١٥٩، وقد ذكر مؤلف هذا الكتاب أن هذه الفتيا كانت آخر ما اجاب به شيخ الإسلام.

(٢٣) محمد بهجة البيطار، **حياة شيخ الإسلام ابن تيمية** (بيروت / دمشق: المكتب الإسلامي، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م)، ص ٣٧ ذكر المؤلف أن سبب اعتقال شيخ الإسلام بقلعة دمشق إنما كان خصومه ظفروا له بجواب متعلق بمسألة شد الرحال إلى قبور الأنبياء والصالحين كان قد أجاب به من نحو عشرين سنة.

(٢٤) أحمد القطان ومحمد الزين، **شيخ الإسلام احمد تقى الدين بن تيمية، جهاده، دعوته، عقيدته** (الكويت: مكتبة السندس ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص ٧٨.

(٢٥) القطان و الزين، ص ٧٥.

تسلل من بعض عقائد اليهود والنصارى وكأنى بالشيخ، يرحمه الله، خشى أن يظن المسلمون لفرط يأسهم من إنقاذ بلادهم من أخطار محدقة بها، أن التبرك بالأنبياء والصالحين بشد الرحال إلى قبورهم هو البديل عن الجهاد الحق الذي أمر به دينهم، ذلك الدين الذي يحض على الجهاد في سبيل الله ولا يعرف السلبية والانعزالية.

وسواء أكانت الرسالة قد كتبت عن زيارته لبيت المقدس أو قبلها أو بعدها فمما لاشك فيه أن ابن تيمية شهد الكثير من المحن التي تعرض لها العالم الإسلامي كان من بينها بل ومن أهمها، ما تخلف عن إجلاء الصليبيين عن فلسطين عام ٦٩٠هـ نهائيا على يد السلطان الأشرف خليل بن قلاوون[٢٦] وخطر التتار الجاثم على قلب العالم الإسلامي[٢٧] وما طرأ على الإسلام من دعوات طوائف الرافضين من الباطنية والإسماعيلية والحاكمية والنصيرية والمتصوفة مما كاد أن يفسد أصول العقيدة الإسلامية، ومحاولات اليهود والنصارى إفساد حياة المسلمين.[٢٨]

وقد جلب كل ذلك على ابن تيمية عداء خصومه الذين تكتلوا عليه فكانت محن اعتقاله بدمشق ومصر حتى انتهى به المطاف إلى قلعة دمشق حيث لقى ربه في العشرين من ذي القعدة من عام ٧٢٨هـ وذلك بعد حياة حافلة جمعت بين الجهاد الحق فلم يتردد في خوض القتال ضد التتار وضد الرافضين من أعداء الإسلام المتآمرين عليه. واضطلع، يرحمه الله، برسالته الإصلاحية دون ما وهن أو ضعف ولم ينل منه خصومه الذين استعدوا عليه السلطان فمضى تاركا هذا الأثر العظيم المتمثل في تراثه الذي هو بمثابة رسالة تتجدد يخاطب بها شيخ الإسلام جيلا بعد جيل من وراء حجب الغيب. فالخطر يعود من جديد والعالم الإسلامي يوشك أن يقع بين شقى الرحى، إمبريالية غربية وشرقية وصهيونية متآمرة معهما ودعوات تمزق شمله وتزعزع عقيدته. فهذه الرسالة التي نحن بصددها أراد بها شيخ الإسلام ألا يقتصر تقديس المسلم لبعض الأماكن التي كرمها الله على مجرد زيارتها والتبرك بها، وبشرط ألا يخرج ذلك على ما قضت به السنن الصحيحة، وإنما يجب أن يدفعه تعظيمه لها أن يسلك الطريق الذي يقضى

---

(٢٦) «وفي دمشق كان ابن تيمية في ريعان شبابه وهو يشارك في الأفراح الشعبية وفي الاحتفالات التي دامت شهرا كاملا حيث احتفل السلطان الأشرف خليل وتوج باعتباره محررا للشام»، القطان و الزين، ص ١٤.

(٢٧) ولد ابن تيمية في حران في العاشر من ربيع الأول ٦٦١هـ وهاجر به أبواه مع أخوته إلى دمشق تخلصا من ظلم التتار ٦٦٧هـ الذين كانوا قد غزوا بغداد في ٦٥٧هـ وازالوا الخلافة العباسية، وبعد ذلك فتحوا الشام عام ٦٩٩هـ بعد انتصارهم على السلطان الناصر محمد بن قلاوون، ولم يخرج ابن تيمية إلى مصر مع من خرجوا من علمائها وكبرائها بل بقى بالمدينة يحض الناس على الجهاد ونجح في إقناع قائد التتار، غازان، وكان مسلما بعدم دخول دمشق، ولكنهم عاودوا الكرة وصمدت قلعة دمشق بفضل استثارة ابن تيمية لحماس المدافعين عنها. ولما خرج التتار من المدينة ومعهم أسرى من المسلمين وأهل الذمة سعى ابن تيمية لفك اسرهم فاستجاب غازان ولكنه احتفظ بأسرى أهل الذمة فقال ابن تيمية «بل جميع من معك من اليهود والنصارى الذين هم أهل ذمتنا نفتكهم» وهذا ما قاله ابن تيمية في الرسالة القبرصية التي بعث بها إلى ملك قبرص...» وأطلقنا من النصارى من شاء الله» ولم يتوقف خطر التتار فعاودوا الكرة مرة أخرى بزحفهم على دمشق عام ٧٠٢هـ وأخذ ابن تيمية يثبت المدافعين عنها مذكرا بآيات الله في الجهاد حتى تحقق الانتصار العظيم عليهم في موقعة شقجب وهي عين ماء جنوب دمشق، في عصر اليوم الرابع من رمضان من عام ٧٠٢هـ، ص ٢٤ وما يليها، الاستانبولى، ص ٣٢ وما يليها.

(٢٨) استغلت بعض هذه الطوائف انشغال المسلمين بقتال التتار فحملوا إلى قبرص من خيل المسلمين وسلاحهم وأسراهم ما لايحصى عدده إلا الله وأقاموا سوقهم بالساحل عشرين يوما يبيعون في المسلمين والخيل والسلاح لأهل قبرص فشن عليهم ابن تيمية حملة غزت مراكزهم في الشام في عام ٧٠٥هـ، وكان قد سبق أن قاتلهم في عام ٦٩٩هـ ورد ما كانوا قد استباحوه من المسلمين منهم. وإذا كانت هناك ثمة أخطار أخرى فهى انتشار الحانات وشيوع شرب الخمر فكان يهاجمها ويدمر أوانيها ويضرب معاقريها. وقد أنكر بدع الصوفية وخاصة في مصر، الاستانبولى، ص ٣٦، ٤٧ وما يليها، محمد كرد على، **ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية**، ط ٣ (بيروت / دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، ص ٢٢ وما يليها وراجع بصفة عامة، **اقتضاء الصراط المستقيم**، مقدمة الكتاب لمحمد حامد الفقى ص ص ١ ـ ن.

أصول دينه أن يتبعه وهو طريق الجهاد بكل ما يملك من قوة ولا يستسلم لسلبيـة عاجزة، فرسالة شيخ الإسلام رحمه الله دعوة لتخليص المسجد الأقصى السليب من ربقـة الصهيـونيـة ولتخليص العـالم الإسـلامي من كل ما يعيق وحدته وليلزم المسلمين باتباع شريعة الإسلام وتطهيرها من كل ما علق بها من شوائب ومظاهر سطحية لا تمت للإسلام بصلة.

وإذا كان ماثيوس قد اهتم بابن تيمية عندما نشر مقـاله في عام ١٩٣٦م، لأن قيـام المملكـة العربية السعـوديـة ثمرة من ثمار دعوته الإصلاحية، وكان العـالم حديث عهـد بهـا، فهـل كان مدركا أن عام ١٩٣٦م قد شهـد أيـضـا انفجـار ثورة الشعب الفلسـطيني العـربي في وجه الاستعمار البريطاني الذي كان يعمـل جاهـدا، مؤيـدا بقـوى امبريالية أخرى، لتسليم فلسطين للصهيونية الباغية؟

ملاحظات على نص رسالة شيخ الإسلام احمد بن تيمية في زيارة بيت المقدس كما نشرها ماثيوس وذلك بعد مقابلته مع النص الذي نشره المرحوم عبد الرحمن بن قاسم بمساعدة ابنه محمد في المجلد السابع والعشرين من مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (ص ص ٥ ـ ١٩)

ص ٧	سطر ٢	ونستسهديه	صحتها «ونستهديه»
	سطر ٧	ثلته	صحتها «ثلاثة»
	سطر ١١	عما المسلمون	صحتها علماء المسلمين «وقد ذكر ماثيوس في حاشية رقم (٧) ص ١٧ أن «المسلمين» وردت هكذا في المخطوطة وواضح أن تصحيحه كان خطأ.
	السطر الأخير	يأتى	صحتها «يؤم» وهي في المخطوطة «يام» فتكون كلمة «يؤم» هي الصحيحة وليس «يأتى»
ص ٨	سطر ١٠	واجب	صحتها «وجب» في المخطوطة وجب وهو الصحيح.
	سطر ١٣	الأكثرين	صحتها الأكثرون.
	سطر ١٩	ولـو	صحتها «أما ولو» وهذا ما جاء في المخطوطة وهو الصحيح.
	سطر ٢٠	واجب	صحتها «وجب» وهذا ما جاء في المخطوطة وهو الصحيح.
ص ٩	سطر ١٢	قبا	صحتها «قباء».
	السطر الأخير	تتخذون	صحتها «تتخذوا».
ص ١٠	سطر ٧	المذكوبة الموضوعة	صحتها «مكذوبة موضوعة».
	سطر ٩	شريعة	صحتها «شرعية».
	سطر ١٨	لابالقبة	صحتها «كالقبة».
ص ١١	سطر ١١	كما الوصل	صحتها «كما لو صلى».
	سطر ١٣	مصل	صحتها «مصلى».
	سطر ١٥	المصل	صحتها «المصلى».
	سطر ١٨	المصل	صحتها «المصلى».
	سطر ٢٣	مصل	صحتها «مصلى».

	سطر ٢٦	المصل	صحتها «المصلى».
ص ١٣	سطر ٣	تعتنا	صحتها يبدو أن هناك خطأ مطبعيا وتكون «تعتنا» بمعنى التجبر كما قال الكاتب في حاشية (٣٨) ص ١٨، ولكن صحة الكلمة تفتنا.
	سطر ١٣	يباح	صحتها «يباح».
	سطر ٢١	«من عبير إلى ثور»	صحتها وردت في نص ابن تيمية هكذا تعبيرا عن حدود حرم النبي (ﷺ) بالمدينة، وهذا، كما قال ماثيوس في الحاشية رقم (٤٣) ص ١٩، يثير بعض المناقشة نظرا لأن جبل ثور يوجد بمكة فيتسع حرم النبي (ﷺ) بالمدينة ويمتد منها إلى مكة. ولذلك فهو يسجل قول بعض المصادر أن تكون العبارة «من عير الى أحد».
ص ١٤	سطر ١	وادى	صحتها «واد» سيما وأنها في المخطوطة «ود»
	سطر ٢	احرم	صحتها «حرم».
	سطر ٣	حرم	صحتها «حرما».
	سطر ٩، ١٠	الظلال	صحتها «الضلال» وفعلها «ضل» وليست من «الظل» وجمعها «ظلال» يعنى الناس، كما جاء في الحاشية رقم (٤٧)، ص ١٩ وقد سلفت الإشارة إلى هذا التصحيح.
ص ١٥	سطر ٢٣	دهقا	صحتها «رهقا».
ص ١٦	سطر ٧	أراقررتم	صحتها أأقررتم».
	سطر ١٦	النبى	يفضل الناشر (الحاشية رقم ٥٨، ص ٢٠) أن تكون نبى وليس النبى حتى لا يكون المقصود محمدا (ﷺ).
	سطر ٢٢	ومثل هذا ما وجد كثيرا	يفضل الناشر (الحاشية رقم ٥٩، ص ٢٠) أن تكون «ومثل هذا موجود كثيرا» وهذا ما ذهب إليه المرحوم الشيخ عبد الرحمن محمد بن قاسم ص ١٩ وإن كان قد قال «كثير» بدلا من «كثيرا» «وكثيرا» هي الأصح.

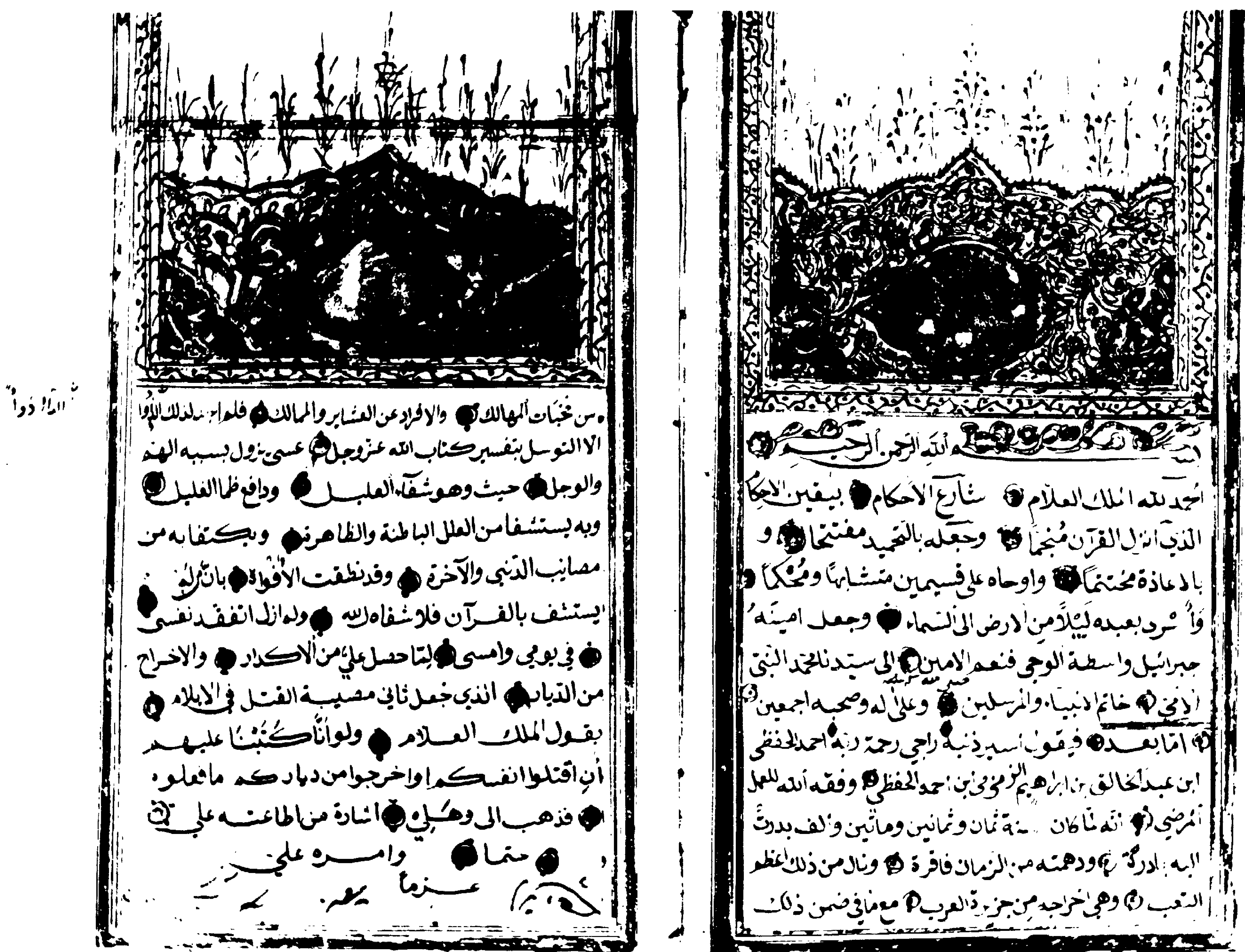
ولما ذات يوم من الايام خرجت من القشله السليميه لقصد
التفرج صحبتي فايز رغم ولما جاوزنا الجامع الشرقي من السليميه
جامع السلطان سليم خان دخلنا موضع قهوه فرايا بهول
ذلك البيت نحو ستة او سبعة زنابيل مقفصه للطيور
والطيور بداخلها معها طعامها وماؤها فاكثرت الصياح
لحكمة ربانيه وقدرة الهيه فاشتريت الاخ فايزه هلا جا وكا
ببعض المقال على لسان الحال من تلك الاحوال فاستاريت بك
سلك الله بانجه احسن المسالك وحصل في المقصود من
خلاف وحبس فارسلنا من العسكر واحد ياتينا بملازم حلبته
الدوله معنا اذ هم ياتينا سعيد راكبا وجعلناه لحاكم
لما اتاه من المصايب العظايم فرج الله كروبنا وكربه وغفر ذنوبنا وذنبه

فكل له حال من الكرب اعظم وبدهمنا من قبل نعلم اذ هم
وما لم يكن يدري الانام بعلمه فربي من كل البرية اعلم

فكان سعيد حكم هذه القضية ووصلها بالصدق رب البرية
اذا وقفنا بين يديه ونشكو حالنا عليه يوم يفر المرء من اخيه
وامه وابيه وصاحبته وبنيه لكل امرئ منهم يومئذ شان يغنيه
تلك ارتجالا متوكلا على الله سبحانه وتعالى

مطوقة غنت باحسن نغمة وقد حجبت عن اهلها والعشيرة
رأتنا فحرك الشوق منها لعلها تجد مخلصا من دار حزن وكربة
ولم تدر بان الاسى بأننا سواء على الاحوال دار غربة
تقلنا لها مهلا لقضية الله فحنت الينا بافراح ونغم

B. Page of his memoirs in his had writing



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الملك العلام ۞ شارع الأحكام ۞ بيقين الاحكام
الذي انزل القرآن منجما ۞ وجعله بالتحميد مفتتحا ۞ و
بالاعاذة مختتما ۞ واوحاه على قسمين متشابها ومحكما ۞
وأسرى بعبده ليلاً من الارض الى السماء ۞ وجعل امينه
جبرائيل واسطة الوحي فنعم الامين ۞ الى سيدنا محمد النبي
الامي ۞ خاتم الانبياء والمرسلين ۞ وعلى آله وصحبه اجمعين ۞
اما بعد ۞ فيقول اسير ذنبه راجي رحمة ربه احمد الحفظي
ابن عبد الخالق بن ابراهيم الزمزمي بن احمد الحفظي ۞ وفقه الله للعمل
المرضي ۞ انه لما كان سنة ثمان وثمانين ومائتين والف بدرت
اليه بادرة ۞ ودهمته من الزمان فاقرة ۞ ونال من ذلك اعظم
التعب ۞ وهي اخراجه من جزيرة العرب ۞ مع ما في ضمن ذلك

من خبثات المهالك ۞ والافراد عن العشائر والممالك ۞ فلم ار لذلك الدواء
الا التوسل بتفسير كتاب الله عز وجل ۞ عسى يزول بسببه الهم
والوجل ۞ حيث وهو شفاء العليل ۞ ودافع ظما الغليل ۞
وبه يستشفى من العلل الباطنة والظاهرة ۞ ويكتفى به من
مصائب الدنيا والآخرة ۞ وقد نطقت الافواه ۞ بان من لم
يستشف بالقرآن فلا شفاه الله ۞ ولما زال انفقد نفسي
۞ في يومي وامسي ۞ لما حصل علي من الاكدار ۞ والاخراج
من الديار ۞ الذي جعل ثاني مصيبة القتل في الابتلاء ۞
بقول الملك العلام ۞ ولو انا كتبنا عليهم
ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه ۞
۞ فذهب الى وهلي ۞ اشارة من اطاعته علي
۞ حتما ۞ وامره علي
عزما

A. The front page of the interpretation of the Qura'an

by Ahmad al-Hafzi in his had writing

Arabs), but deliberately humiliate them".[36] al-Ḥifẓī, in one of his poems - and a very moving one - that was addressed to the Prophet Muḥammad (in al-Medinah) sought help in ridding their group of their stay in exile. He said "We are all relatives and from the same race, and we expect a great deal from you".[37]

al-Ḥifẓī, who was bron and reared in an environment totally hostile to the Turks, could be considered the first Arab intellectual who voiced a resolute appeal for Arab unity against Turkish rule. Thus, he was several decades ahead of the so-called Arab nationalists in Syria.

Towards the end of 1293 A.H. / 1876, al-Ḥifẓī and his group of 'Asīrī leaders were released and allowed to return to Arabia; but this order was dependent upon the condition of their being resident in Makkah, and thus forbidden to go to their homeland, 'Asīr. Their deposition coincided with the Sultan's 'Abdul 'Azīz deposition, followed by his death, and then the deposing of his successor, Sultan Murad V., who was replaced by Sultan 'Abdul-Ḥamid. These drastic political changes in the Empire brought the enlightened Turks to power and must have produced some impact on 'Asīrī political prisoners. el-Ḥifẓī left Janina for Istanbul where he met Sultan 'Abdul-Hamīd and dedicated to him 'The interpretation of the Holy Qura'an . He also met Jevdet Pasha (the Minister of Justice and, later, Education) with whom he forged a strong link. al-Ḥifẓī had offered Jevdet an *Ijazah* (authority) in *Fiqh,* and then he had met up with Shykh -al-Islām and became his friend. al-Ḥifẓī was influened by the Ideals of al-Jami'aht al-Islāmiyyah; this was the time when he went out to the Arab world propagating this concept, and also he was affected by the enlightened ideas of *al-Dastūr* and of political participation - or *al-Shūrā* - as it was enhanced by Islām, and he wrote his excellent book on this subject: *al-Siyassah al-Shar'iyyah,* that he presented to Sultan 'Abdul-Ḥamād.

Additionally al-Ḥifẓī wrote a text consisting of 'Forty Hadiths' twenty of which were concerned with the Sultan's obedience to Islām, and the other twenty concerning the *Jihād.* This work was written thirteen years after the poet's return to 'Asīr, he sent it to Aḥmad Jevdet Pasha (then the Minister of Education) to arrange for it to be published along with other works.

Referring back to what I indicated earlier, al-Ḥifẓī wrote an account of his journey back to his home, and his visit to the Ḥijāz, Aden and the Yemen; and probably Egypt. During these visits to such places he made a point of preaching the cause of Islāmic unity. However, I myself have not seen this work in this regard, nor am I likely to, until I - or somebody else - comes across it. In that happy event, it will complete a fascinating story bound up with the life of a fascinating personality.

(36) See al-Ḥifẓī, *Nafaḥāt,* p.163; the title of this poem was 'Time and People'.

(37) Unpublished poem; a copy being in the writer's possession.

firstly, living in exile away from one's home, he declared, "is a punishment second only in severity to death". Accordingly, he found a refuge in the Qura'an and occupied himself fully with its interpretation, thus serving as the best means of busying himself instead of dwelling on thoughts of home. Secondly, he said, it was his father's wish before his death to have him interpret the Holy Qura'an. Thirdly, it had been so many years since he, and his companions, had left home that, with time, their children became exposed to foreign languages and thus he became worried about their holding on to their own Arabic language.

The second work was rather important, since it dealt with politics, particularly the specific nature of the relation between the sovereign and his subjects, and *vice versa.* sa from the Islāmic point of view. The title of this work is *al-Siyassah a-Shar'yyah Fi'ma Yajību 'ala al-Rā'ī wa al-Ra'iyyah.*

The third work was a collection of poems composed by al-Ḥifẓī during the Turko-Russian war of 1875-6, in which he himself had participated, probably not physically but rather by the effect of his penmanship, when he inspired the Ottoman fighters with the encouragement of his poems which - when this was over - were collected and turned into his *Diwan* under the title of *al-Sarkhah al-I'lhmiyya,* published in Istanbul. In these he talked about some of the major battles of that war, especially those that took place in Plevna, in which 'Uthmān Pasha, the Ottoman's army leader, defeated the Russians several times.[35]

Neither al-Ḥifẓī himself nor the author of Nafahat came to refer to the last abovementioned works, and what is indeed astonishing is that neither Aḥmad al-Ḥifẓī nor any of his works has been mentioned by those who were concerned with the biographies of the (Arab) 'Ulema covering their works, such as Khayr al-Din al-Zirkily in his voluminous biographies: *al-'Alām.*

In addition to the available fragments of al-Ḥifẓī's memoir, his dozens of poems which have come down to us so far - which he wrote during his exile - were considered a record in themselves about al-Ḥifẓī's Life and his experiences in exile. From our point of view, the heart of the matter is that this quality could definitely be appreciated throughout all his works, namely an unlimited love for his country, his family and his people. He usually starts off by mentioning his hometown, Rujal Alma', and its surrounding of Wādīs, mountains, water-wells, markets, schools, Mosques, tribal-meeting places, and even his books. And then we come to the tribes of the same areas, one after another, referring to their heroic days.

In so many poems, he started off with mentioning the 'Asīrī women, drawing a comparison between them and those in the Balkans; he found the 'Asīrī ones were far better - no doubt his love for his country secarcely left him any alternative. He made himself clear in many places about this, as when he declared "I may be blamed for many things, but I must not be blamed for the love I bear for my country".

Then al-Ḥifzī over from describing his own locality to broader areas, referring fully to the 'Asīrī region as a whole, referring to everyone of its tribes, its mountains and leaders, glorifying its history throughout the ages.

Next al-Ḥifẓī came to a very important matter: which was his pride in his race as an Arab, hence condemning those non-Arabs, especially the Turks who had happened to become the masters. He said "It became as though our desting for us to be under their domination, and there is no way for us to be secure as long as the sons of al-Ḥām and of Yāfith (i.e. the Egyptians and Turks) had not only stolen the glory from the sons of Sām (the

(35) The conclusion of the *Arba'un Hadith* by Ahmad al-Hifzī, MS Yildiz Evrak No. 553/482:- 37-93 VIII c. to support al-Hifzī's account on this matter, see: William J.J. Spry, *Life on the Bosphorus* (London, 1895), Vol. 2., p. 256.

If our fault is due to the word of a liar, we apologize to you, being at the time innocent of what we attributed to us, for the Messenger of God has said: "If one apologises to the other, and the apology be rejected, he shall bear the mistake equally.

Oh Caliph'. We are from your Muslim brothers and the Arab belivers who have become a part of your subjects, who came to you safety and for so do not kill or humiliate any of us. The Prophet's Peace upon him who have said, "If someone's life is protected by another, I shall have nothing to do with the one who killed him, and also said "If someone kills another who is under his protection, he will be resurrected on the Judgement Day carrying the banner of this betrayal. There is the standing before God ("It will be the day when no soul shall have power to do aught for another, for the command - for that day will be wholly) with God.

Al-Ḥifẓī Works Whilst in Exile

It is not my intention to elaborate in introducing all that has come to my knowledge about Amud al-Ḥifẓī's work during his length of time in exile, but only to provide a brief indiction of this, although it really merits a thorough study, such as would call for a full-time devotion to this alone. Let us bear in mind that until ten years ago a very few of the old people in 'Asīr had even the vaguest of notions about al-Ḥifẓī, and even today our knowledge is limited to that information provided by 'Abdul-Rahman al-Ḥifẓī in his book: *Nafaḥāt Min 'Asīr,* a selection of poems of Āl-al-Ḥifẓī's.

This author refers to some of Aḥmad al-Ḥifẓī's works, such as "The interpretation of the Holy Qura'an", in three volumes, under the title: *Fath al-Manal,* and also simple short Essays: *Rasā'il* (treatises) on the subject of *Fiqh* (the Islāmic Code) and Literature. As for poetry, the author Said that he (i.e. Aḥmad) had composed this elaborately, to an extent that, if collected, it would form several volumes.[33] 'Abdul-Rahmān also indicates that only one of his works was published twice, first in Istanbul - 1293 A.H./1876 - and the second in 1295 A.H./1878 (without mentioning where it was republished); however, this work was a poem following the same pattern as *Al-Burdah* by *al-Būṣīry.*

'Abdul Rahmān never mentioned the location of any of Aḥmad al-Ḥifẓī's works, as "The Interpretation of the Holy Qura'an", which of course makes things extremely difficult for researchers; no doubt they must have been among his own private collection, to which he gave no access to anyone for its use. However, Aḥmad al-Ḥifẓī mentioned, when he was referring to his works while in exile, the following:-i) The interpretation of the Holy Qura'an, in three volumes; ii) Copy in the commonly accepted *Hadīth;* iii) Copy on the fundamentals of the *Fiqh;* iv) Copy in the Beliefs al-'Aqa'id, and v) A full collection of poems in alphabetical order resembling that of Abū Firās al-Ḥamadānī Diwān while he was in exile.[34]

In 1981, I went to istanbul as a part of my field research work for collecting more material regarding the history of 'Asīr. I found at their University's Library three major works of Aḥmad al-Ḥifẓī; they were housed at the private Library of Sultan 'Abdul-Ḥamid II, before it was recently transferred from the Yildiz Palace to the above-mentioned Library. Those three works of al-Ḥifẓī's were dedicated to the Sultan 'Abdul-Hamid, and there were:i) the interpretation of the first third of the Holy Qura'an, the Manuscript in al-Ḥifẓī's own handwriting (MS AY 5000). In al-Ḥifẓī's introduction to the interpretation of the Holy Qura'an, he states the reasons and motives that led him to do this important and difficult work; these could be summerised as follows:

(33) al-Hifzī, *Nafahāt,* p. 144.

(34) Aḥmad al-Hifzī Imitation of al-Burdah (Istanbul, 1293 A.H. / 1876), p. 23.

the day of Judgement when we and they shall be asked): "In the End, will ye (All) on the day of Judgement, settle your disputes in the presence of your Lord."(29)

And know that Allah had created you without knowing that you will reach the position you are in. "It is He who brought you forth from the wombs of your mothers when ye knew nothing; and He gave you hearing and sight and intelligence and affections that ye may give thanks (to God).(30)

The accusation of the hypocrites will not be of help to you in front of Allah when it will be declared: "Behold the curse of God is on those who do wrong". Those who slander us before you shall also defame you". They will be of no use to thee in the sight of God; it is only the wrong-doer (that stands as) protectors, one to another: but God is the Protector of the Righteous."(31) And God has revealed to His Prophet - Peace be upon him - "We put thee in the right way of Religion - so follow thou that (way), and follow not the desires of those know it not."(32) He also said, when explaining him (the Prophet's) gentleness in deeds and words, you should follow in your words and deeds "wert thou severe and harsh-hearted they would have broken away from about thee". And remember what God has revealed in regard to the protection of good men and who had been expelled from their homeland unjustly, for their only sin is that they professed that Allah is their Lord.

We have been brought before you, though we have committed no crime nor misdeed nor mischief. Your envoys have come to us; we have declared our allegiance and loyalty to you, forthanks to be God - we are part of the people following Sunnah and the Community who declare "No God but Allah", and Muḥammad, his messenger, performs the prayers, gives alms, fasts at Ramaḍān, performs the Pilgrimage to the House (Mekkah), and we believe in the six pillars of the Faith, and the keeping of ties with kith and kin and help for the poor, and being hospitable to our guests, and helping all during hard times. We perform the Friday prayer in togetherness; we ordered from far and near, sons and daughters, brothers and sisters, to perform them. We did not shed blood except when doing justice, and we have not desecrated that which is sacrosanct such as would enable our enemies to give evidence against us.

Following the murder of our Amir Muḥammad b. 'Āyiḍ we have been shown a declaration, that include God's Charters, that give a guarantee of personal safety for the remainder of we subjects. For, as according to tradition (Ḥadith), whosoever kills a Muslim after such a protection has been assured, meets with the penalty of the curse of God, of his Angles, and of all mankind."

Oh Caliph : What happened to us so openly - the horror inflicted upon our women and children, and the suffering only God knows what we endured on land and sea; it is not lawful for any of us to be held as prisoners ('Asīrīs) especially if - as implied in 'Islāmic Rule' - they have been warrior in battle. For those who disregard such a Rule, we pray to God to punish them accordingly.

You have detained us in the word of a hypocrite and arrogant liar. Read what God Almighty has said: "Ye who if a wicked person comes and delivers any news, ascertain the truth least ye harm people unwittingly, and afterwards become full of repentance that ye have done". Back down or change your mind. May God lead you on the right path - for God doth blot out or confirm what He pleeaseth - with him is the Mother of the Book.

He is the Lord of the Lords. If you believe the saying of the Corrupt, do not listen to every raucous croaker.

(29) Zumar, No. 31.
(30) Bahi, No. 78.
(31) Jathiya, No. 19.
(32) Jathiya, No. 18.

Bukhārī. Many of the 'Ulama and the nobles joined in our sessions, especially that concerning the interpretation of the *Holy Qura'an,* and also the most important books of al-Hāth and the more important of the distinguished books of *Ahl al-hal wa l' 'aqd wa l' Itqān* of the famours Muslem scholars.

One day of his thirty-three days stay in Istanbul - before his departure for Janina - he went out from the al-Ṣali'miyyah Castle with his friend, Fāyiz b. Ghurm al-'Asbalī, - accompanied by some of their guards along the way, - for the purpose of taking a Turkish bath. While walking in the street he was attracted by a sound of a bird singing in a nearby cafe, whereupon he stopped and entered this cafe and come across a bird locked in a cage which now increased its wistful trilling, being cheered by the thought that these strangers might release it.

Al-Ḥifẓī said to this bird, "We are just as much captives as yourself", and being a sensitive poet, he composed a marvellous dialouge between them drawing upon their own similar roles as captives to that of the bird who had lost its freedom at the hand of a hunter while the mother-bird was picking up foodstuffs on behalf of its little fledglings in its nest.

The bird, in its dialogue with al-Ḥifẓī and his friends, said "Look at yourselves: you have a fine physique, strength and lung-power with which to speak up for yourselves, while in my own case I was trapped unjustly and am too weak to defend myself against those who committed this crime against me. Is there not a Judge to rule upon this dispute concerning my case and yours?" al-Ḥifẓī, replying to the bird, said "Yes, there is a Judge and he is the descendant of rulers". He meant: Amir Said b. 'Āyiḍ who said "I myself need someone to pass judgement as regards those who killed my brothers and relatives, forcing the remainder to be scattered all over the land".

The conclusion to be drawn from this entire fable is that we humans, as with all creatures, are subject to the cruel whims of Fate, and all these issues must be referred to the Judge and Judges (Allah).

Al-Ḥifẓī Meets the Sultan

Whilst al-Ḥifẓī was in Istanbul, the Sultan 'Abdul 'Azīz ordered that he be brought to the Palace, whereupon the poet insisted upon not proceeding there alone without his companions. The outcome of being they were likewise ordered to go to meet the Sultan too. Al-Ḥifẓī grasped the opportunity to defend his people and his country, declaring in his account of what happened during his stay in Istanbul:–

We quit the prison with the honourable men of 'Asīr, and proceeded towards the Caliph Palace, and entered the main gate early in the morning. We did not reach the Sultan's reception hall, where he was used to sitting in state, until the greater part of the day had passed. Here, we greeted him and he greeted us. Then I said in front of him in an extemporary speech:

"Allah guide the Sultan in the rightest path ... Know that Allah had consolidated you in the land, and chose you for His people, and brought Arabs and non-Arab ('Ajam) under your Rule, either as a reward from His bounty or choice of His Justice, said the messenger of Allah, peace be upon you. Oh, Allah, those who are responsible for any Muslim affairs and threat them in kindness, be kind upon them, and be severe with them if they treat them unjustly."

We have come to you from the land of the Arabs[27] and from the vastness of 'Asīr, so hear from us - not from others, for Allah said "wert thou to follow the common run of those in earth, they will lead thee away from the way of God."[28] We and those who defame us shall get together (in

(27) In al-Ḥasan al-Ḥifẓī's MS copy "From the land of the Yemen", while in Ibn Missfer *Akhbār. 'Asīr,* p. 127 who first published this speech "from the land of the Arabs".

(28) An'nām, No. 116.

'Awny Pasha (the Commander-in-Chief of the Army) accompanied by Akhir Pasha and As'ad Pasha and others of the notables. On Tuesday, they (the army) went out for regular training; they took us out in the role of spectators, and on this Thursday, Yousef Rawah - the son of the Sultan - came out for training, but we had no chance to meet him.

On Monday we have been asked by *Sir'Asker* to meet him in Istanbul, and in course of our conversations he received our general view of things and put forward his own, prescribing the precise period under discussion and on what terms. He declared that He (The God) who says to anything "Be, and it is"[24] also said "What I Have settled on some plan (among themselves)? But it is We Who settle things."

On Tuesday, Jumādā Akhir Husny Pasha, the Commander of the Army of Al-Ṣali'miyyah Castle, came to inform us that the State (The Government) had ordered us to assist you with your families and with your belongings when the time came for you to leave them and make your way to a country called Yaniya.[25] You will be accompanied by Suliyman Bey (Amiralay). We departed in his company, then reached a Harbour where he put us on a ship and in that way journeyed for two nights and two days, passing by a great number of villages. We finally landed at a Khan (Lodging), where regular troops were stationed, and we spent a night therein. From that place we took mules and horses, and at noon, we passed by a well called Majidiyyah, named after Sultan 'Abdul Majid who had it dug originally. We stayed that night in a large Khan on our route, and then marched on Saturday, and next we stayed overnight in another Khan. I had experienced a great deal of distress during this journey by road, due to my children being too young to be able to ride. What was also a handicap for me was that I possessed no servant; I was prepared to offer a payment of ten Riyals daily if only I could have found someone who would assist me with the task of enabling them to master this art of riding and in looking after them.

I was not very happy with someone amongst my companions, God forgive him: it was a difficult situation and a horrifying experience: God is all sufficient.

On Sunday, we marched throughout the whole day long, passing by a Khan on the road where I was delayed in it, due to an injury inflicted upon one of my family. By now, our companions had advanced ahead of us; we did not complain about this, taking the viewpoint that our problem did not matter much to anyone else other than God.

We entered Yaniya on that evening at about sunset, the 18th Jumādā Akhir. We were received most generously by Aḥmad Rasim Pasha.[26] On Monday they gave us adequate allowance - of our stay at Yaniya. These allowances were then Qurush (piasters) for each person per day, and as for those who had become distinguished on account of their merit, social status, rank or age, they were given five Qurush extra; apart from this category, each person in our captive group - young or old, male or female - all these were just given the basic amount to which I have referred above. They do not create any preferences for anyone in relation to his being either 'Alīm' nor 'Noble', once these become captives or oppressed people, but instead treated all as equals according to the total number of persons.

Very often I had a meeting with my friends: *al-Mashā'ikh* (the Notables), Fāyiz b. Ghurm, 'Alī b. Ṭāmī, Aḥmad b. Muḥammad, 'Alī b. Lāhiq and Sa'id b. 'Āyiḍ and others. I read with them *al-*

(24) Qura'an, Bagara, No. 17.

(25) Zukhruf, No. 79.

(26) According to the Ottoman sources, the daily allowances of the 'Asīrī Shaykhs were as follows:- Sa'id b. 'Āyiḍ, 30 Qurush (Q); Lāhiq al-Ziydānī, 30 Q; Fāyiz b. Ghurm, 30 Q; 'Alī b. Ghurm, 30 Q; Aḥmad al-Ḥifzī 25 Q; 'Alī b. Lāhiq, 25 Q; 'Alī b. Ṭāmī, 15 Q; Nāṣir b. Mi'atiq 15 Q; 'Alī b. Ibrāhīm, 10 Q; Documents No. 170. I.D, Maclis Makhsus, Prime Minister Archives, Istanbul.

taining our news and paid the passage duties. Here, at Suez, we remained until Wednesday afternoon when we set off for Port Sa'īd which we reached at two o'clock the following day (Thursday).

We passed by some places between Jeddah and Port Sa'īd, such as *Rabagh,* a well–known harbour between Mekkah and Medinah, but they did not pull into it, and we again passed by another harbour called *al-Sharum,* and yet another called *al-Wajjah,* the latter being the port that serves *Muzqynah* and *Juhaynah* and here is laid out the tomb of *Zari'*. It is here too, that the *"Āyah"* of the Qura'an verse come about: "But some of the Desert Arabs Believe in God and the last day", etc...

We now passed by Ṭur of Sina, which is mentioned in the Qura'an; it lies between Jeddah and Suez and Port Tawfiq. After this comes the Pool of Pharoah on our way towards the Suez, whose location is well–known, – faced as it is from the eastern side of Ṭur Sina, From whence Allah Talked to Moses, and on the western side there stands the mountain of Beni Israil, – reminding us of the way their people passed through unscathed, pursued by the Pharoah and his soldiers; the outcome being that "the water completely over–whelmed them (i.e. the pursuers) and covered them up".

While we were passing through the Suez, we passed by Isma'iliyyah, and here we entered the high-seas - meeting point of all these seas. That was on the 27 of Rabī' Akhir. We travelled throughout the whole of Friday and that night also, and by 2 o'clock on Saturday, we arrived at Beirut.

During our travelling, we passed by the tomb (or grave) of Allah's Porphet - Younis in mafi - which is situated near to the harbour of al-Quds near Jerusalem. Then, on Saturday, the 28th Rabī Akhir, the sick soldiers who had come with us from al-Qunfidhah made good their landing at Beirut. We stayed there until noon on the Sunday, and there came to see us: (Colonal) Miralay Muḥammad Rif'at; Colonel Ḥusay Ruknal-Din Rauf Pasha and Sa'ad al-Din.

On Monday, we passed through the deepest point in the sea in this area, and it was here that our ladies and children were exceptionally weary and suffered a great deal as a result.

On the morning of Tuesday, we passed by the island of Rhodes; this island turned out to be six days' travelling distance in width and is of almost identical length; and it entirely surrounded by the sea. It is located to the left of out ship heading towards Syria from the direction of the Maghrab countries.

Our arrival at the seat of the very exalted Khilaphah named Islāmpool came about on the Friday noon, the 5th of Jumādā Awal. We landed at the harbour close to Ṣalimiyyah castle, named after Sultan Ṣalim Khan who built it. The name of the city to the north of the castle is Uskadar, and next to the castle stands a large Mosque built by Sultan Ṣalim. It is remarkable that the length of each of this castle's walls from corner to corner is 400 arms' lengths (or cubits), and within its ramparts stand large barracks for their army's purposes. The Commander of the army stationed in this castle is Husny Pasha. It happened that, at the very time we entered it, we have been, of a sudden, been informed of the death of al-'Allāmah Zayn al-'Abidīn b. 'Abdul Khāliq al-Ḥifẓī (who died on 25 Rabī' Akhir "a Friday" at the age of only 25 year.

At the time when we landed there were horses equal to our numbers, including our sons, waiting for us, and they came to us as we reached dry land and we rode these horses direct to the above-mentioned castle, and it was here that we stayed with our families in one part of the building while on the other side the soldiers were quartered. Here, too, many of the Pashas had come to see us, and for that same purpose came *Sir 'Asker Ḥusayn*

Library in Sa'ūdī Arabia, apart from that of the Library of al-Ḥarem in Makkah and 'Arif Ḥekmet at al-Medinah.[21] Many such Manuscripts need still to be discovered and rescued from obscurity, and when that is achieved, I feel convinced that these will enrich our knowledge of the history of Arabia.

Be that as it may, a copy of Aḥmad al-Ḥifẓī's journey to Istanbul, and then onward to Janina, has been given to me by al-Ḥasan b. 'Alī Ḥifẓī, and this was recopied in his own handwriting from the author's original MS which is in his possession.

However, Aḥmad al-Ḥifẓī had written fragments of his Memoir whilst in Janina, over a six year period of time. Moreover, he also wrote a similar account of his journey back home. These two latter works are in the possession, again, of the aforesaid al-Ḥasan, who did promise, on several occasions, to provide me with a copy. But he seems to be a very difficult man with whom to have dealings who hardly ever fulfilled his promises, and it is true that my several exhausting trips to his almost inaccessible home town - Rujal Alma - were altogether in vain; yet I will never abandon my high hopes of success in this matter.

There is a further point worth noting, namely that Dr. 'Abdullāh Abū Dāhish - of the Imam Muḥammad b. Sa'ūd University's Abhā branch - has told me that he possesses a fragment copy of al-Ḥifẓī's Momoir; yet I myself have never seen it.

Nevertheless, al-Ḥifẓī described his journey (along with ten 'Asīrī leaders[22] who were detained at the palace of Muḥammad b. Mufarraḥ at the time when al-Ḥifẓī joined them before their departure)[23] as follows:-

"After the sunset of Friday evening, 27n Rabī' Awwal, 1288 A.H. / 1872 Aḥmad Pasha had assembled us to be despatched into exile from our land on a very dark night, and they placed chains and bonds around our necks, so that the grim situation had become as it was said: "The country had handed, and those who dwell in it. The surface of the land had become dusty and ugly".

The Journey now began. We descended the mountains in chains and bonds, until we arrived at *Suqamah*. Then we continued our march to *al-Janbayn* after we had passed beyond the Wādī of *Kisan* and Darb beni Shi'abah until reaching al-Shuqayq where we remained for eight days. There they loosened our chains, only to substitute for these dreadful things something even worse - the ordeal of riding over the high seas. We sailed off al-Shuqayq and we kept passing by the coasts until we arrived at al-Qunfidhah where we remained until 17 Rabī' Akhir / 1288 A.H. / 1872. Then they sailed off again with us, embarking at the harbour (Marsa) of *Dawqah;* this is an island named *Thara,* near a place called Rahmān (two hours travelling distance from al-Qunfidhah). We embarked on Thursday in a place called *Qadd al Mā'*. We arrived at Jeddah on Friday, 20 Rabī' Akhir / 1288 A.H. / 1872 where we met some of its notables and very many of our friends were there: amongst them Ṣalih, son of 'Abūd ba Ḥusayn al-'Amūdī's brother, and 'Umar b. Aḥmad Ḥussny, whose brother is al-Shaykh Maqbūl in al-Qunfidhah.He did many favours for our families: may God reward him with a better life henceforth.

We departed from Jeddah on Saturday afternoon, 21 Rabī Ākhir, and we arrived at Suez at the prayer time in the afternoon; accordingly the journey as from Jeddah to Suez took us: four hours from Satuday and then the entire days of Sunday and Monday, and even then seven hours out of Tuesday. We finally landed at Suez in the later part of Tuesday. They sent telegrams con-

(21) Al-Zulfa, Muḥammad. "Makhṭūṭāt Āl al-Ḥifẓī bayn al Ḍayā' wa-al-Ḥifẓī" *'Ālam al-Kutub*. Vol. 73 Muḥarram 1407 A.H., Sept. 1986, pp. 299-307.

(22) Sa'id b. 'Āyid, the brother of the late Amir 'Abdul-Raḥmān b. Muḥammad b. Mufarraḥ.

(23) Aḥmad al-Ḥifẓī's Memoir.

600[10], 'Asīrīs were ordered to be despatched into exile, including 11 important leaders, among them was Aḥmad b. 'Abdul Khāliq al-Ḥifẓī. He was in his home village - 'Athālif - some half a day's travelling distance from Raydah - when the decision was taken to deport these leaders. What now transpired was that Aḥmad Mukhtār Pasha sent for al-Ḥifẓī on the pretext that he was needed solely to declare his total submission to the Ottoman rule, yet, upon arriving at their headquarters in al-Suqā, he was informed that he, along with some other leaders, would have to go to Istanbul, according to the Sultan's instructions.[11]

While Aḥmad al-Ḥifẓī was on his way to the Turkish headquarters, he passed by Raydah (which was the 'Asīr capital during these times of adversity) and he was saddened at the sight of its being so considerably damaged, and so utterly deserted by its own inhabitants - these being replaced by the Turkish garrison. In his grief, he recited just one line from an olden-time Arab poet:-

تغيرت البلاد ومن عليها فوجه الأرض مغبر قبيح

Next, he provides us with a brief description of the Raydah forts, and this happens to be the only one we possess about that town during those times. He declared: "There are several palaces (Quṣūr) in Raydah, the first is below the mountain road (al-'Aqabah), named Qahtān[12], consisting of four stories, the water being on its northern side. Next door to it we come upon another palace (Qasr) of three stories, surrounded by water and coffee trees; next to this stands another palace, called Alma'[13] north of which are four towers, and a palace called 'Asīr,[14] to the side of which another fort called Aslam,[15] beneath which there is a palace built by al-Shaykh Muḥammad b. Mufarragh[16] called 'Alkam,[17] on the east of which stands another one, called Baker,[18] and between the two palaces, 'Alkam and Baker, a large Mosque *(Jāmi')* which was built by Amir Sa'id b. Musallaṭ and 'Alī b. Mijathil.[19] This was completed by Amir 'Āyiḍ b. Mir'ī, and restored by Amir Muḥammad b. 'Āyiḍ, after he had finished the Great Mosque of Abda. Below the *Jāmi'* stands a palace for Amir 'Alī b. Mijathil, called Shahra[20] with four towers, this is at the bottom of Raydah in the direction of the sea (that is, the West)."

Turning next to the first part of the Memoir which is concerned with his journey into exile from al-Suqā through to his final destination: the province of Janina in the Balkans. This portion was written in both prose and poetic form, and the latter was published by 'Abdul Rahmān b. Ibrāhīm al-Ḥifẓī in 1974, as a part of an anthology of poems by several poets from Āl-al-Ḥifẓī, under the title of: *Nafahāt Min 'Asīr.* This was the first work that ever appeared about this family in Arabia, followed by similar work and from the same author, in 1984, which consisted of a selection of Āl-al-Ḥifẓī's poems.

Āl-al-Ḥifẓī who owns the largest private

(10) The above-mentioned MS by an unknown author, 'Ātif Pasha said that the number of the exiled was only 400; see p. 42.

(11) Aḥmad al-Ḥifẓī Memoir, MS in the possession of al-Hasan. b. 'Alī al-Ḥifẓī.

(12) Named after Qaḥṭān tribe.

(13) Named after Alma' tribe.

(14) Named after 'Asīr tribe; not the region.

(15) Named after Aslam tribe, a major branch of Rijāl Alma'.

(16) Muḥammad b. Mufarraḥ, a close relation of Muhammad b. 'Āyiḍ, was considered the second strongest man in 'Asīr after the Amir; he became a governor of Ghāmid & Zahrān at one time; he went on an embassy to the Ḥijāz several times, and led army campaigns against the Ottomans in the Yemen several times; finally he was one of the exiled leaders to the Balkans.

(17) Named after 'Alkam, a major tribe of 'Asīr.

(18) Named after Baker, a major tribe of Rijāl Alma'.

(19) The first was Amir of 'Asīr between 1821-1827; the latter was 'Amir of 'Asīr, 1827-1834.

(20) Named after the famous tribe of Shahrān. It is very interesting to have palaces named after tribes, and it is noteworthy that only in this particular place - Raydah - did it become the hide-out of 'Asīrī leaders during the resistance against the foreign invadors. I believe it was first established by Sa'id b. Musallat (probably around 1827-8) and flourished since then under his successors, and became the very symbol of the unity of the whole region.

al-Ḥifẓī family.[6]

Aḥmad al-Ḥifẓī the Second, the subject of this part of the present study, assumed the *Qāḍā* of 'Asīr after his father's death in 1284 A.H. during the reign of Amir Muḥammad b. 'Āyiḍ (1272 – 1288 A.H./1856 – 1871). It was during this time when the Amir of 'Asīr sought a means of eliminating the Ottoman rule from the coastal lands of the Yemen, and in this way bringing these areas under his domination. However, he now under-estimated the power of the Ottomans who already had rebuilt their military capability according to the European style, for instance, its navy had become so well organised as to be able to reach the 'Asīrī coasts within a short time, benefitting from the newly opened Suez Canal.

In 1287 A.H. / 1870 'Asīr launched an attack as part of a general Offensive, on al-Ḥudayedah (the seat of the Ottoman government in the Yemen), and they almost forced the Wālī to flee from the city. Simultaneously, the Ottoman had already prepared the largest military campaign ever conducted in its history to the East of the Suez. In addition, the Ottomans had carried out a political campaign throughout the Western world (including the United States of America). For this purpose they made full use of their Ambassadors, explaining through them - both there and in European capitals - their intention of crushing the 'Asīr revolution (as they termed it) in their messages to the above-mentioned governments.[7]

In the month of Dhū'l - Qu'dah, 1287 A.H./Jan. 1871, the Ottoman attack commenced, with about 20 battalions of their forces reachhing the 'Asīrī coasts under their Commander - Radīf Pasha - and his Assistant, Aḥmad Mukhtār Pasha, and they were Joined by some other battalions from the Ḥijāz. Additionally, the Sharīf of Makkah recruited an Arab force from amongst the Bedouins of the Ḥijāz. A fierce struggle now followed, with 'Asīr, despite resolute resistance, being defeated, and its Amir being forced to submit after his mountainous capital - Raydah - had been considerably damaged by the strength of the attack. The terms of this submission included a grant of protection for Amir Muḥammad b. 'Āyiḍ by Aḥmad Mukhtār Pasha; only a few days later, however, when Radīf Pasha arrived at the site, he ordered Ibn 'Āyiḍ, along with 35 'Āsīrī leaders to be executed, despite that promise of personal safety assured by Aḥmad Mukhtār Pasha.[8] This ruthless act by Radīf - as it seems to me - was taken before consulting the Sultan - resulted in a prompt reaction with one of Muhammad's brothers carrying out a frendied attack upon Radīf Pasha, stabbing him with his dagger. The outcome of this was that Radīf was immediately sent back to Istanbul for treatment[9], and in the meantime more than

(6) Starting from Muḥammad b. Aḥmad al-Ḥifẓī (1773 - 1821) describing the first battle between his people and the Egyptians, and finally ending by Ibrāhīm b. 'Alī b. Zayn al-'Abidīn al-Ḥifẓī, 1887-1952, who wrote some poems concerning the Sa'ūdī Yemenī war in 1932. See al-Hifzī, *Nafahat, p.* 202.

(7) From Khālid, the Turkish Ambassador to Vienna, to 'Aali Pasha (Grand Wazīr and Minister of Foreign Affairs, 12 January, 1871. Also from the Turkish Ambassador in Washington to Grand Wazīr and Minister of Foreign Affairs, 3 February, 1871. Also, from Djemil, the Turkish Ambassador in Paris, to 'Aali Pasha, 18, May, 1871. Also, from Rustem, the Turkish Ambassador in St. Petersburgh, to 'Aali Pash, 2 May, 1871. And see also from the same Ambassador to the Foreign Minister, another message dated 17 May, 1871 concerning the 'Asīr revolt. Also from the Turkish Ambassador in Florence to the Foreign Minister in Istanbul, 6 January, 1871. Also, from Musuruz, the Turkish Ambassador in London to the grand Wazīr and Minister of Foreign Affairs, 18 January. 1871. Also see, another message from the same Ambassador, dated 19 May. 1871. In this message, he indicated that he had received a message from Lord Granville (the British Foreign Secretary) in which had expressed his and her Magesty's the Queen's government's satisfaction over the taking of steps needed to crush the 'Asīr revolution.

All the above mentioned documents are preserved in the Ministry of Foreign Affairs Archive (Harjiye Arsive), Istanbul, Turkey, under Yemen ve Hicaz No. 555 Malaf No. 29060X80.

(8) Untitled manuscript by unknown author, in the possession of al-Ḥasan b. 'Alī al-Ḥifẓī. See also 'Âtif Pasha, Yemen Tarihī, (Istanbul, 1326 A.H.), p. 36.

(9) 'Abdullāh b. 'Alī b. Missfer, *Akhbār 'Asīr* (Beirut, 1399 A.H. / 1979), p. 126. Ibn Missfer was in error when saying Radīf Pasha was dead before leaving 'Asīr, and buried in al-Shuqayq. Aḥmad al-Ḥifẓī wrote in his diary: "When we were about to leave 'Asīr for exile, Radīf Pasha was sick of an injury to his leg, but did not say what was the cause of this injury".

After he had completed his education in his home-town - Rujāl Alma' - the educational centre of 'Asīr, he travelled to Abū 'Arīsh; which, at that time, was considered to be one of the major educational and cultural centres in Tihāmah, second only in standing to Zabīd and Bayt al-Faqīh. In Abū 'Arīsh, he studied under Shaykh al-Ḥasan to Aḥmad b. 'Abdullāh al-Ḍamadī (nickname 'Ākish), under whom he studied literature and *Tafsīr*. He went to Ḍamad - another centre famous for its great number of 'Ulamā - and he studied there under Sharīf Naṣir al-Ḥāzmī and some others.[2]

He also travelled to Mekkah where he studied under Shykh Ṣalih Jamal il-Layl. He also studied the Ḥanbalī's *Fiqah* under Missfer b. 'Abdul Rahmān al-Dawsarī who was residing at al-Suqā, the former capital of 'Asīr prior to Abhā.

al-Ḥifẓī's Family

It is worth indicating briefly the important role of Āl-al-Ḥifẓī's in 'Asīr's cultural and religious life during the last four centuries or since 1000 A. H./ 1591, the year in which Musā b. Jaghtham b. 'Ujay (the founder of this family in 'Asīr) when he was forced by the Ottomans during the first occupation to leave his home-town in Tihāmat al-Yemen, named Bayt al-Faqīh Ibn 'Ujay.[3]

However, the family became better known since the time of Aḥmad al-Ḥīfẓī the First (1145 - 1233) A.H.) - he was nicknamed: al-Ḥifẓī [this being derived from *Ḥafiẓ* (Ḥafiẓah = Memory)] because he was famed for his strong memory. Aḥmad the First, and his son, Muḥammad, were contemporary with Muhammad b. 'Abdul-Wahhāb in Najd, and they adopted his ideas and teachings and became his strongest supporters in 'Asīr, through them the 'Ulamā of the Yemen, such as Ibn al-Amīr and al-Shawkānī, were influenced by Ibn 'Abdul-Wahhāb's doctrine.

The al-Ḥifẓī family linked themselves with the Amirs of 'Asīr who, for their part, were the defenders of Ibn 'Abdul Wahhāb's appeal. Āl-al-Ḥifẓī were the Qādīs, the religious preachers and advisors to the Amirs of 'Asīr, exactly similar to the Āl-al-Shaykh for Āl Sa'ūd in Najd.

During the 'Asīrīs' campaigns against their opponents, and also during the long years of resistance against the Egyptians and Ottomans, Āl-al-Ḥifẓī's 'Ulamā always joined the armies acting as Qādīs (Judges) who were inspired writers on behalf of the Amirs and, on occasions, negotiators. It was through their skill with their pens and their speeches and their national poems that the 'Asīrī cause had been greatly promoted in resisting the invaders.[4]

It has been recorded by Western travellers who visited Arabia during the Egyptian occupation of the Ḥijāz, that Muḥammad 'Alī and his nephew, Aḥmad Pasha, used to offer large rewards to those who would fetch them the heads or hands of those 'Asīrī writers who were making fun of Muḥammad 'Alī and his army[5] while exchanging letters between the two sides.

It is worth mentioning that most of the important bettles that 'Asīr engaged in against the Egyptians and the Ottomans or others, were recorded in epics composed by the poets from the

(2) 'Abdul-Raḥmān b. Muhammad b. Aḥmad al-Ḥifẓī. A short MS in 5 folios on the Geneology of Āl-Ḥifẓī Family in the Possession of 'Abdul-Khāliq b. Sulaymān al-Ḥifẓī, Rujal Alma.

(3) About Bayt al-Faqih b. 'Ujayl, see *Jama' al-Mutūn Fī Akhbār al-Yeman al-Maymūn*, M.S. Istanbul University Library. No. Ca. II AY. 5907.

(4) In almost every military campaign organised by the 'Asīrī' Amirs, there were one or more from Āl-al-Ḥifẓī accompanying them; their duty was preaching to the army and solving any problem that needed to be looked upon from the religious viewpoint, and inspiring the army with patriotic poems. See: Muḥammad b. Aḥmad al-Ḥifẓī: *Nafḥ al-'ud Fī al-Dil-al-Mamdūd*. MS. in the possession of 'Abdul-Qadir al-Ḥifẓī, Abhā.

(5) J.L. Buckhardt, *Notes on the Bedouins and Wajhaubys* (London, 1830), p. 393; Maurice Ṭāmīsier, *Voyage en Arabie*, Vol. II., (Paris, 1840), p. 134.

Ages, Vol.4, Part 1, 5 - 18 Eng (1989)

Aḥmad al-Ḥifẓī's Memoirs Relating to His Period in Exile in the Balkans (1872 – 1875)

Dr. Muhammad Al Zulfa

Abstract : **Aḥmad al-Ḥifẓī, an 'Asīrī 'Alim and poet, was among many 'Asīrī political prisoners taken to Istanbul following after the downfall of the Amirate of 'Asīr in 1871. It was from that city that they were subsequently scattered widely amoung the European parts of the Ottoman Empire.**

Al-Ḥifẓī, along with another eleven 'Asīrī political prisoners, was taken to a place known as Yanya (Jahina) (at that time situated in what is Albania nowadays, and it was here that they were forced to remain for more than six years.

Al-Ḥifẓī, whose gift for both poetry and prose was to enhance the value of his work from this time forward, composed his Memoir whilst on his way into captivity as from his homeland, 'Asīr, across to Istanbul, utilising both prose and poetic forms for this purpose, During his actual period of exile, he turned increasingly to composing poems that touched upon varied aspects of this experience; subsequently his output took the form of largely nostalgic poems that harked back into his fond memories of his home country for their inspiration.

Despite his being so prolific a writer during his years of exile, yet remarkably few people, even in 'Asīr itself, are acquainted with his works.

Accordingly, the purpose of this paper is to introduce al-Ḥifẓī's contribution to our literature by means of examining the significance of this - unpublished - Memoir.

Who was al-Ḥifẓī? In brief, al-Ḥifẓī was Aḥmad Ibn 'Abdulkhāliq Ibn Ibrāhīm Ibn Aḥmad al-Ḥifẓī, and was known as Aḥmad the Second, in order to draw a distinction between him as opposed to his great-grandfather, Aḥmad the First.

Our Aḥmad was born in 1250 A.H. /1834, in the village of 'Athālif, on the banks of Wādī Ḥalī, in Tihamat of 'Asīr. He began his education under the supervision of his father,'Abdulkhālīq, and of his uncle, Zayn al-'Âbidīn, and some other members of al-Ḥifẓī's family, such as Sulaymān b. Muḥammad al-Ḥifẓī, the Headmaster of the al-Ḥifẓī School and the caretaker of its Library,[1] and some others.

(1) See one of his authorities (Ijāzah) to one of his students at the time he was in exile. To this authority he has full details about his *Mashayakh* (teachers) and about the places he went to in his search for knowledge ('Alm). This Ijāzah, which consisted of 12 folios in al-Ḥifẓī's own handwriting (the first pape is missing). This MS is in the possession of 'Abdul Khāliq b. Sulaymān al-Ḥifẓī. Also Ijāzah to the well-known Turkish historian, and Minister of Justice & Education under Sultan 'Abdul-Hamīd's government - kept in Prime Minister's Archive (Istanbul); 1284 A.H. / 1877. Yildiz Evrak No. 64; 553/482 - 37-93. See also, Muḥammad b. Ibrāhīm Zayn al-'Abidīn al-Ḥifẓī, *Nafaḥāt Min 'Asīr* (Abhā, 1393 A.H. / 1974), p. 143.

Ages, Vol.4, Part 1, 5 – 18 Eng., 7 – 210 Ar. (1989)

English Section

Papers

القسم العربي

بحوث

نقد الكتب

Consultants

All MSS should be addressed:
- Mars publishing house,
P.O.Box: 10720, Riyadh 11443,
Saudi Arabia

The Arabic Publishing & Distribution House Ltd.
49 Goldhawk Road
London W 128 QP
England

ANNUAL SUBSCRIPTION RATE:

- Saudi Arabia	**S.R. 100**
- All Arab Countries	**U.S.$ 35**
- All European Countries	**U.S.$ 40**
- U.S.A. & Canada	**U.S.$ 45**
- Australia & South Asia	**U.S.$ 50**

© **1989, MARS PUBLISHING HOUSE, Riyadh, Saudi Arabia,**
P. O. Box 10720, Tel. 4757939-4647531
Telex 493129 MARS SJ.

Ages

A Semi-annual Journal of Historical, Archaeological and Civilizational Studies

VOLUME 4
PART 1

January 1989
Jumada I 1409



Published by: **Mars Publishing House London**

العصور

مجلة علمية نصف سنوية، مُحَكّمة، تعنى بنشر البحوث التاريخيّة والآثاريّة والحضاريّة

المجلد الرابع
الجزء الثاني
يوليو ١٩٨٩م
ذوالقعدة ١٤٠٩هـ

دار المريخ

تصدر عن : دار المريخ للنشر - لندن

بسم الله الرحمن الرحيم

المراسلات والاشتراكات لجميع دول العالم يتفق بشأنها مع:

- دار المريخ للنشر ـ ص.ب: ١٠٧٢٠ الرياض: ١١٤٤٣ ـ المملكة العربية السعودية
- الدار العربية للنشر والتوزيع ـ ٤٩ جولد هوك رود، لندن ـ W128QP ـ المملكة المتحدة

الاشتراكات السنوية:

- المملكة العربية السعودية (١٠٠) ريال سعودي
- الدول العربية (٣٥) دولاراً أمريكيا أو ما يعادلها
- الدول الأوروبية (٤٠) دولاراً أمريكيا
- أمريكا وكندا (٤٥) دولاراً أمريكيا
- أستراليا وجنوب شرق آسيا (٥٠) دولاراً أمريكيا

العصور، المجلد الرابع، الجزء االثاني، ٢١٧ ـ ٣٥٩ القسم العربي؛ ٢٣ ـ ٦٧ القسم الإنجليزي (١٩٨٩م).

المحتويات

القسم العربي

● بحوث

English Section

Papers

العصور ، المجلد الرابع، الجزء الثاني، ٢١٧ _ ٢٥٦ (١٩٨٩م)

التاريخ الهجري على النقود الإسلامية

للدكتور رافت محمد النبراوي

ملخص البحث : يتناول هذا البحث طرق واساليب تسجيل التاريخ الهجري بالحروف والارقام العربية على النقود الإسلامية البحتة الخالية من التاثيرات البيزنطية او الساسانية حسب المنهج الإقليمي في إطار التسلسل التاريخي. وقد تبين ان اهم طرق تسجيل التاريخ الهجري على النقود هي ثلاث طرق:

الطريقة الأولى : وكان يسجل فيها التاريخ الهجري بالحروف العربية. وتم ذلك بعدة اساليب اهمها ثلاثة هي : تسجيل تاريخ الضرب بالسنوات فقط ، ثم تسجيل تاريخ الضرب مشتملا على اسم الشهر وسنة الضرب وقد قام المؤلف بالربط بين التاريخ المسجل بهذا الأسلوب وبين الظروف السياسية والأحوال الداخلية كلما دعت الضرورة إلى ذلك، وتوصل إلى ان الفاطميين هم اول من ضربوا النقود الذهبية وسجلوا عليها تاريخ سكها بالشهر والسنة وسار على نهجهم المماليك الغزنويون وغيرهم. واخيرا تناول البحث تسجيل تاريخ السك متضمنا اليوم والشهر وسنة الضرب ، كما توصل إلى ان الفاطميين اول من استخدموا هذه الطريقة وقد سار المغول على الدرب نفسه.

والطريقة الثانية : وهي التاريخ الهجري المسجل بالأرقام العربية، وقد ورد بعدة اساليب فرعية اهمها سبعة وهي : تسجيل تاريخ الضرب الفعلي، وتسجيل تاريخ تولية السلطان ثم رقم سنة حكمه، وتسجيل تاريخ الضرب الفعلي بالإضافة إلى مايقابله من سنوات حكم الحاكم، وتسجيل اسم الحاكم ورقم سنة حكمه فقط. وتسجيل البرج الفلكي للرمز إلى الشهر، وتسجيل تولية الحاكم مع تسجيل تاريخ الضرب، ونظام حساب الجمل.

والطريقة الثالثة : وتتناول التاريخ الهجري المسجل بالحروف والأرقام العربية معا. وقد جاء تاريخ السك على بعض نماذج النقود مرتين، مرة بالحروف والأخرى بالارقام معا في الوقت نفسه ، ونماذج اخرى ورد عليها تاريخين مختلفين، احدهما بالحروف والآخر بالأرقام معا مع وجود فرق بينهما. كذلك جاء تاريخ الضرب على بعض النماذج بالحروف والأرقام معا حيث ورد جزء منه بالحروف وبقية التاريخ بالأرقام او العكس. اشتملت هذه الدراسة على نشر عشرة نماذج من الدنانير الفاطمية لم يسبق نشرها ، وذيل البحث بخمس لوحات لصور هذه الدنانير بكل لوحة صور لنموذجين.

يعتبر وجود تاريخ السك على النقود الإسلامية من أهم العوامل التي تساعد الباحثين على نسبتها لا إلى الدولة التي ضربت في عهدها فحسب بل إلى الحاكم الذي أمر بضربها أيضا، لأن عدم وجود هذا التاريخ يحدث جدلا ويثير اختلافات في وجهات النظر بين الباحثين من أجل محاولة تأريخها وإرجاعها إلى الفترة الزمنية التي ضربت فيها. وهؤلاء الباحثين يلجأون في ذلك إلى عدة وسائل تساعدهم على عملية التأريخ.[1]

يتناول هذا البحث طرق وأساليب تسجيل التاريخ الهجري بالحروف والأرقام العربية على النقود الإسلامية البحتة الخالية من التأثيرات البيزنطية أو الساسانية منذ أن تم تعريبها تعريبا كاملا في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان في ضوء ما توافر لدينا حتى الآن. وسيتناول هذا البحث طرق تسجيل التاريخ الهجري حسب المنهج الإقليمي في إطار التسلسل التاريخى لهذا الإقليم أو ذاك.

وأهم طرق تسجيل التاريخ الهجري على النقود الإسلامية هي ثلاث. الطريقة الأولى: وكان يسجل فيها التاريخ بالحروف العربية؛ والطريقة الثانية: وكان يسجل فيها بالأرقام العربية؛ والطريقة الثالثة: وكان يسجل فيها التاريخ بالحروف والأرقام العربية معا في وقت واحد. وسوف نقوم في هذا البحث بنشر عشرة دنانير فاطمية ضرب مصر في عهد الخليفة المعز لدين الله يحمل كل منها اسم الشهر العربي الذي ضرب فيه.

اولا: التاريخ الهجري المسجل بالحروف العربية

تم تسجيل هذا التاريخ بعدة أساليب أهمها ثلاثة هي:

١ ـ تسجيل تاريخ الضرب بالسنوات فقط.

٢ ـ تسجيل تاريخ الضرب مشتملا على اسم الشهر وسنة الضرب.

٣ ـ تسجيل تاريخ السك متضمنا اليوم الذي ضربت فيه قطعة النقود ويليه اسم الشهر العربي، ثم سنة الضرب.

١ ـ تسجيل تاريخ الضرب بالسنوات فقط

يعتبر هذا النوع من التأريخ الهجري المسجل بالحروف العربية الذي يشتمل على سنة الضرب فقط هو أقدم الأنواع المذكورة ظهورا وأكثرها استخداما وأطولها عمرا على النقود الإسلامية حيث بدأ استخدامه منذ تعريب النقود الإسلامية في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (٦٥ ـ ٨٦هـ/ ٦٨٥ ـ ٧٠٥م) وظل مستخدما على النقود الإسلامية حتى القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي على أقل تقدير.

ففي القرن الأول الهجري ورد على النقود تأريخ الضرب المكون من رقمى الآحاد والعشرات فقط. أما في الفترة مابين القرن الثاني والقرن العاشر الهجري فكان يسجل على النقود تأريخ سكها المكون من أرقام الآحاد والعشرات والمئات، أي أنه منذ القرن الثاني وحتى القرن العاشر الهجري أضيف إلى تأريخ سك النقود رقم المئات. غير أن النقود الإسلامية التي ضربت في العقد الأول من كل قرن وذلك منذ القرن الثاني وحتى القرن العاشر الهجري يسجل عليها تأريخ ضربها المكون من رقمي الآحاد والمئات فقط. أما النقود التي ضربت في القرن الحادي عشر الهجري فصاعدا فقد أضيف إلى تأريخ سكها رقم الآلاف. وكان التأريخ الهجري يسجل على معظم النقود الذهبية والفضية وبعضا من النقود النحاسية منذ تعريبها مع اختلاف مكان تسجيله. وسوف أتناول في هذا البحث نماذج من النقود ـ لبعض الدول الإسلامية على سبيل المثال لا الحصر ـ مركزا اهتمامي على النقود الذهبية على أساس أنها كانت النقود الرئيسة في معظم فترات العصر الإسلامي.

وكانت الدنانير الذهبية منذ تعريبها سنة ٧٧هـ يسجل عليها تأريخ سكها بهامش الظهر وكان يسبق تأريخ السك البسملة غير الكاملة (بسم الله) فكان يسجل هكذا. «بسم الله ضرب هذا الدينار سنة سبع وسبعين» دون أن يذكر مايميز نوع التاريخ ككلمة "هجرية". وظلت الدنانير الأموية تحمل بهامش الظهر تأريخ سكها المكون من رقمى الآحاد والعشرات فقط وذلك منذ تعريبها وحتى نهاية القرن الأول

الهجري. ولكن منذ بداية القرن الثاني الهجري أضيف إلى تاريخ الضرب رقم المئات. غير أن رقم العشرات من تأريخ الضرب لم يدون على النقود التي كانت تضرب في العقد الأول من القرن الثاني الهجري فكان يسجل عليها فقط رقمي الآحاد والمئات. وهكذا يتضح أن الدنانير كانت منذ تعريبها وحتى نهاية العصر الأموي سنة ١٣٢هـ/ ٧٥٠م تحمل تأريخ سكها بهامش الظهر ولم يسجل عليها مكان ضربها.[٢]

أما الدراهم منذ تعريبها سنة ٧٨هـ تحمل تأريخ سكها بالحروف العربية حسب التقويم الهجري بهامش الوجه. وكانت البسملة غير الكاملة تسبق التأريخ يليها مكان السك وتأريخه. أي أن الدراهم كانت تحمل منذ تعريبها مكان سكها وتاريخه[٣] وذلك حتى سقوط الدولة الأموية.

ومنذ بداية العصر العباسي (١٣٢ ـ ٦٥٦هـ/ ٧٥٠ ـ ١٢٥٨م) ظل التأريخ الهجري يسجل بهامش ظهر الدنانير وبهامش وجه الدراهم العباسية دون تغير حتى عهد الخليفة المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨هـ/ ٨١٣ ـ ٨٣٣م) الذي سجل على دنانيره ودراهمه شعارا استمده من القرآن الكريم وهو الآية ٤ وجزء من الآية ٥ من سورة الروم وهو: «لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله» . ففي الدنانير حدث تعديل في وضع هامش كل من الوجه والظهر، فقد تم تبديل وضع كل منهما مكان الآخر حيث أصبح هامش الوجه مكان هامش الظهر والعكس هو الصحيح، بينما ظلت الدراهم العباسية على ما هي عليه دون تغيير فيما يتعلق بوضع هامش كل من الوجه والظهر. وعندما أمر المأمون بنقش هذا الشعار الجديد المستمد من الاقتباس القرآني من سورة الروم بهامش إضافي خارجي بوجه كل من

---

(٢) عن الدنانير الأموية أنظر:

عبد الرحمن فهمي محمد، **موسوعة النقود العربية** (القاهرة، ١٩٦٥م)، ص ص ٢٩١ ـ ٣٢٧؛ حسان على حلاق، **تعريب الدواوين في العصر الاموي**، ط ١ (بيروت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م)، لوحة ٤ ـ ٦، ١٠؛ سمير شما، **النقود الإسلامية التي ضربت بفلسطين** (القاهرة: مطبعة الجمهورية، ١٩٨٠م)، ص ٣٠، لوحة رقم ٢؛ وليم قازان، **المسكوكات الإسلامية**، (بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م)، ص ٣٢ رقم ١، ص ٣٤ رقم ٢٦، ص ص ٢٠٤ ـ ٢١٥ من رقم ١ إلى رقم ٥٩؛ متحف راث، **كنوز الفن الإسلامي**، ترجمة حصة الصباح وآخرين، (جنيف، ٢٥ يونية ـ ٢٧ اكتوبر ١٩٨٥م)، ص ٣٥٦ رقم ٣٦٩، ص، ٣٦٠ رقم ٣٨٩، ص ٣٦٢ رقم ٢٩٨؛ Stanley Lane - Poole, *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, Vol. 1 (London, 1875), pp. 1-2, Nos. 1-12; Norman D. Nicol, Raafat El-Nabarawy and Jere L. Bacharach, *Catalog of the Islamic Coins, Glass Weights, Dies and Medals in the Egyptian National Library, Cairo* (California: Undena Publication, 1982), pl. I, II; Michael Broome, *A Handbook of Islamic Coins* (London, 1985), p. 13, No. 13. وقبل سنة ٧٧هـ أي قبل الانتهاء من تعريف السكة في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان توجد بعض الدنانير المضروبة في عهد عبد الملك وعليها تاريخ سكها الهجري بالعربية وكذلك بعض الدراهم تحمل تاريخ سكها الهجري بالبهلوية. وهناك بعض الاستثناءات البسيطة المتعلقة بتسجيل مكان للضرب إلى جانب تاريخ السك على بعض الدنانير الاموية مثل دنانير الحجاز الاموية سنة ١٠٥هـ ودنانير افريقيا سنة ١٠١هـ.

(٣) وعن الدراهم الأموية انظر:

عبد الرحمن فهمي، ص ص ٣٣٠ ـ ٣٩٦.

عيسى سليمان «درهمان مهمان للخليفة عبد الملك بن مروان»، **مجلة المسكوكات**، العدد ٦، لسنة ١٩٧٥م، ص ص ٩ ـ ١٦؛

حلاق لوحة ٧ ـ ٩، ١١.

متحف راث، **كنوز الفن الإسلامي**، ص ٣٦٠، رقم ٣٩٠.

Lane - Poole, Vol. I, pp. 7-9, Nos. 43 - 53, pp. 11 - 32, Nos. 63 - 215, Vol. IX (London, 1889), pp. 30 - 36;

George . C. Miles, Excavation Coins from the Persepolis Region, 5(New York, 1959), pl. V, No. 194;

A.S. Desharo and Michael Bates, The Umayyad Governors of Al-Irag and the changing annulet patterns on their Dirhams, Presented from the *Numismatic Chronicle*, Seventh Series Vol.XIV, 1974, pl. II;

Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, pp. 3-8, Nos. 141 - 342, pl.I, Nos. 153, 167, 169, 177, 178, 209, 211, pl. II, Nos. 223, 226.

Broome, pp. 10-12, Nos. 8-11, p. 21, No. 25.

الدنانير(٤) والدراهم(٥) بحيث أصبح كل منهما يشتمل على هامشين بالوجه يوجد الهامش الخارجي متضمنا الشعار الجديد والهامش الداخلي يحتوي على تاريخ السك، في حين كان ظهر الدنانير والدراهم يشتمل كل منهما على هامش واحد ينص على الرسالة المحمدية كاملة: «محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» (وهي الآية ٣٣ من سورة التوبة).

وكان مركز الوجه في الدنانير والدراهم العباسية يشتمل على شهادة التوحيد في ثلاثة أسطر متوازية بالخط الكوفي البسيط نصها: «لا إله إلا - الله وحده - لا شريك له» في حين نقش بمركز الظهر «محمد - رسول - الله» وهكذا أصبح تأريخ ضرب الدنانير والدراهم العباسية بالهامش الداخلي للوجه والاقتباس القرآني من سورة الروم بالهامش الخارجي للوجه أيضا.

وظلت الدنانير والدراهم العباسية على الحال نفسه حتى نهاية فترة حكم الخليفة أبو ناصر محمد الظاهر بأمر الله(٦) (٦٢٢ - ٦٢٣هـ/ ١٢٢٥ - ١٢٢٦م) أى حتى سنة ٦٢٣هـ. ولكن في عهد كل من الخليفة المنتصر بالله (٦٢٣ - ٦٤٠هـ/ ١٢٢٦ - ١٢٤٢م) والخليفة المستعصم بالله (٦٤٠ - ٦٥٦هـ/ ١٢٤٢ - ١٢٥٨م) حدث تطوراً آخراً على النقود هو حذف الاقتباس القرآني من سورة الروم بالهامش الخارجي للوجه وأصبح الوجه يشتمل على هامش واحد فقط يتضمن مكان الضرب وتأريخه(٧) وذلك حتى مقتل المستعصم بالله آخر الخلفاء العباسيين وسقوط الدولة العباسية على يد المغول سنة ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م.

وبالنسبة للدراهم التي ضربت بالاندلس في عصر الولاه (٩٢ - ١٣٨هـ/ ٧١١ - ٧٥٦م) فكانت تحمل مكان سكها وتاريخه بهامش الوجه(٨)، كما ضربت الدنانير الأموية بالأندلس (١٣٨ - ٤٢٢هـ/ ٧٥٦ - ١٠٣١م) بداري ضرب الأندلس والزهراء على الطراز الأموي نفسه في المشرق الذي يتكون من هامش كتابي واحد وكتابات مركزية. غير أنها لم تتبع نظاما ثابتا فيما يتعلق بمكان تسجيل تاريخ سكها. فكان

---

(٤) عبد الرحمن فهمي، ص ص ٥٧٩ - ٥٨١، رقم ١٩٦٤ - ١٩٧٤.
قازان، ص ٤٥، رقم ١٤٤، ١٦١، ١٩٢، وص ٥٠ رقم ٢٠١، ٢٠٢، ص ص ٢٢٨ - ٢٤٤ ، رقم ١٢٠ - ٢٠٩؛ متحف رات، ص ٣٥٦، رقم ٣٧١، وص ٣٦٦، رقم ٤٢٢، وص ٣٦٧، رقم ٤٢٣ - ٤٢٤.
Lane - Poole, vol. I,p. 94, No. 259, pl. VI Nos. 260, 317, pl. VII, Nos. 378, 394-419.
وعن الدنانير العباسية أنظر: عبد الرحمن فهمي، ص ٤٥٩، رقم ١٥٢٠، ١٥٢٣، ص ص ٤٦٢ - ٤٦٩، رقم ١٥٣٥ - ١٥٥٩.
قازان، ص ٣٨ رقم ٦٠، ٨٧، وص ٤٢، رقم ٨٨، ١٢٦، وص ص ٢١٦ - ٢٢٧، رقم ٦٠ - ١١٩؛ متحف رات، ص ٣٥٦، رقم ٣٧٠، وص ٣٦٢، رقم ٤٠٠، وص ٣٦٣، رقم ٤٠٤ - ٤٠٦، وص ٣٦٤، رقم ٤٠٨ - ٤٠٩؛
Lane - Poole, vol. I,p. I, Nos. 1 - 2, pp. 37 - 39, Nos. 10 - 24, pp. 50 - 51, Nos. 81 - 88, pp. 64 - 67, Nos. 141 - 160; Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, pp. 13-14, Nos. 490-572; Broome, p. 29, Nos. 41 - 42, p. 30, Nos. 44 - 45.

(٥) متحف رات، ص ٤٦٦، رقم ٤٢١.
Lane - Poole, vol. I,p. 98, No. 273, pl. VII, No. 399; Broome, p.27, Nos, 36-38.
وعن الدراهم العباسية أنظر: عبد الرحمن فهمي، ص ص ٤٦٠ - ٤٦٢، رقم ١٥٢٤، ١٥٣٤، وص ص ٤٦٩ - ٤٨٧، رقم ١٥٦٠ - ١٦٣٠؛ مهاب درويش البكري، "نفائس من الدراهم العباسية في المتحف العراقي"، **مجلة المسكوكات**، العدد ٦ لسنة ١٩٧٥م، ص ص ١٧ - ٣٧؛ متحف رات، ص ٣٦٢، رقم ٤٠١، ص ٤٦٣، رقم ٤٠٦.
Nicol, El-Nabarawy and Bacharach., pp. 15-16, Nos. 573-650; Broome., pp. 22-23, Nos. 26-27, p. 24, No. 29; Lane - Poole., vol. I, pp.35-36, Nos. 3-9, pp. 39-49; Nos. 25-80, pp. 51-61, Nos. 89-134.

(٦) Lane-Poole, vol. IV, p. 57, No. 290, p. 58, No. 298f, 298w, 299i, pp. 61 - 86.

(٧) قازان، ص ص ٢٤٥ - ٢٤٦، رقم ٢١٠ - ٢١٤.

(٨) متحف رات، ص ٣٦٩، رقم ٤٣٧؛ عبد الرحمن فهمي، ص ص ٨٤٥ - ٨٤٩، رقم ٣٠٧٨ - ٣٠٩٣.

تاريخ السك يسجل أحيانا بهامش الوجه[٩] وأحيانا أخرى بهامش الظهر[١٠] فعلى سبيل المثال فإن الدنانير التي ضربت في عهد أبو المطرف الحكم (الثاني) المستنصر بن عبد الرحمن (٣٥٠ ـ ٣٦٦هـ/ ٩٦١ ـ ٩٧٦م) بمدينة الزهراء، كان بعضها يحمل تأريخ ضربه بهامش الوجه[١١] والبعض الآخر بهامش الظهر.[١٢]

أما بالنسبة للدراهم الأندلسية الأموية التي ضربت بدار سك الأندلس في عهد كل من أبو المطرف عبد الرحمن بن معاوية (١٣٨ ـ ١٧٢هـ/ ٧٥٦ ـ ٧٨٨م)، وأبو العاص الحكم بن هشام (١٨٠ ـ ٢٠٦هـ/ ٧٩٦ ـ ٨٢٢م)، وأبو المطرف عبد الرحمن (الثاني) بن الحكم (٢٠٦ ـ ٢٣٨هـ/ ٨٢٢ ـ ٨٥٢م)، وأبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن (٢٣٨ ـ ٢٧٣هـ/ ٨٥٢ ـ ٨٦٦م)، وأبو المطرف عبد الرحمن الثالث الناصر بن محمد (٣٥٠ ـ ٣٦٦هـ/ ٩١٢ ـ ٩٦١م)، وأبو الوليد هشام (الثاني) المؤيد بن الحكم (٣٦٦ ـ ٣٩٩هـ/ ٩٧٦ ـ ١٠٠٩م)، (٤٠٠ ـ ٤٠٣هـ/ ١٠١٠ ـ ١٠١٣م)، ومحمد (الثاني) المهدي بن هشام (٣٩٩ ـ ٤٠٠هـ/ ١٠٠٩ ـ ١٠١٠م) وكان ينقش تاريخ سكها بهامش الوجه[١٣] وكذلك الحال نفسه بالنسبة للدراهم التي ضربت بمدينة الزهراء في عهد كل من عبد الرحمن الثالث والحكم الثاني المستنصر (٣٥٠ ـ ٣٦٦هـ/ ٩٦١ ـ ٩٧٦م)[١٤] وفي مدينة فاس أيضا في عهد هشام الثاني.[١٥]

أما ملوك الطوائف بالأندلس مثل بنو عباد في أشبيلية (٤١٤ ـ ٤٨٤هـ/ ١٠٢٣ ـ ١٠٩١م) والأفطسيون بباداجوز (٤١٣ ـ ٤٨٧هـ/ ١٠٢٢ ـ ١٠٩٤م) وأمراء مرسية (٥٤٠ ـ ٥٦٧هـ/ ١١٤٥ ـ ١١٧١م) وغيرهم، فقد ضربوا النقود الذهبية ولم يتبعوا قاعدة ثابتة فيما يتعلق بمكان تسجيل تأريخ الضرب الهجري بالحروف، فكان تأريخ الضرب يسجل إما بهامش الوجه[١٦] أو بهامش الظهر[١٧] وبعضها لم يسجل عليه تاريخ سكه[١٨] كما ضرب ملوك الطوائف بالأندلس النقود الفضية ويبدو أنهم سجلوا تواريخ سكها بهامش الوجه.[١٩]

وفي عهد المرابطين (٤٤٨ ـ ٥٤١هـ/ ١٠٥٦ ـ ١٠٤٧م) فإن النقود الذهبية التي ضربت بدور ضرب الأندلس غالبا ما كان تاريخ سكها يسجل بهامش الظهر.[٢٠] غير أن بني نصر بغرناطة (٦٢٩ ـ ٨٩٧هـ/ ١٢٣١ ـ ١٤٩٢م) ضربوا النقود الذهبية

(٩) قازان، ص ٢٤٨، رقم ٢١٩ ـ ٢٢١، ص ٢٥، رقم ٢٢٦ ـ ٢٢٨؛ Lane-Poole, vol. II (London, 1876), pp. 14 - 15, No. 64, p. 19, Nos. 87-88; Broome, p. 42, No. 65.

(١٠) قازان، ص ٢٤٧، رقم ٢١٦ ـ ٢١٨، ص ٢٤٨، رقم ٢٢٣ ـ ٢٢٥؛ Broome , p. 42?, No. 66.

(١١) قازان، ص ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩، رقم ٢١٩ ـ ٢٢١؛ Lane-Poole. vol. II, p. 19, Nos. 87-88.

(١٢) Broome, p. 42, no. 66.

(١٣) عبد الرحمن فهمي، ص ص ٨٥١ ـ ٨٥٩، رقم ٣٠٩٧ ـ ٣١٢١، ص ص ٨٦٣ ـ ٨٦٨، رقم ٣١٣٠ ـ ٣١٤٠، ص ٨٧ رقم ٣١٤٣؛ Lane-Poole, pp. 2-14, Nos. 1-63, vol. IX, pp. 107-117, 129-131, 138.

(١٤) عبد الرحمن فهمي، ص ص ٣٥٩ ـ ٨٦٣، رقم ٣١٢٢ ـ ٣١٢٩؛ Lane - Poole, vol. IX, pp. 117 - 125.

(١٥) عبد الرحمن فهمي، ص ص ٨٦٨ ـ ٨٦٩، رقم ٣١٤١؛ Lane - Poole, vol. IX, p. 133, 134, No. 113.

(١٦) قازان، ص ٢٥٠، رقم ٢٢٩ ـ ٢٣٠، ص ٢٥١، رقم ٢٣٢؛ Lane-Poole, vol. IX, pp. 146 - 147.

(١٧) قازان، ص ٢٥١، رقم ٢٣٣؛ Lane-Poole, vol. IX, pp. 156 - 157.

(١٨) Lane-Poole, vol. IX, p. 148, p. 152, No. 162j, p. 153.

(١٩) Lane-Poole, vol. IX, pp. 142-145, pp. 149-151, p. 154. No. 162.

(٢٠) قازان، ص ٢٧٠، رقم ٣١٥ ـ ٣١٦، ٣١٨، ص ص ٢٧٢، ٣٢١، ٣٢٣، ٣٢٥ ـ ٣٢٨، ٣٣١ ـ ٣٣٢، ص ٢٧٤، رقم ٢٣٥ ـ ٢٣٧، ٣٣٩، ٣٤١، ٣٤٣؛ صالح بن قربه، **المسكوكات المغربية من الفتح الإسلامي إلى سقوط دولة بني حماد** (الجزائر، ١٩٨٦م)، ص ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٧، ٥٤٩، ٥٦٠، ٦٠٤؛ وعن نقود المرابطين انظر: Lane-Poole, vol. V (London, 1880) , pp. 2-17, Nos. 1-46; Broome, p. 146, No. 228.

ولم يسجلوا عليها تاريخ سكها[٢١] كما ضربوا النقود الفضيـة وكـان بعضهـا يحمل تاريخ سكه بهامش الوجه[٢٢] والبعض الآخر لم يسجل عليه تاريخ سكه.[٢٣]

وفي شمال افريقيا فقد تم تعريب النقود الذهبية بالمغرب سنة (١٠هـ/ ٧٠٣م).[٢٤] وقد ضربت النقود في عهد الولاة الأمويين من معدنى الفضة والنحاس في أفـريقية (القيروان) وهى تختلف عن نقود الأمويين بالمشرق من حيث النصوص المنقوشة عليها ومن حيث الشكل والحجم والوزن، وتمتاز بعدم ذكر اسم الوالي الذي ضربت في عهـده، بينمـا تذكـر مكان الضرب وتـاريخه في كثير من الأحيان.[٢٥] ومن الخصائص المميزة للسكة الفضية في عصر الولاة الأمويين ذكر مكان السك وتاريخه بهامش الوجه.[٢٦]

أما الأغالبة بأفريقية (١٨٤ ـ ٢٩٦هـ/ ٨٠٠ ـ ٩٠٩م) فقـد ضربـوا النقـود الذهبيـة على الطراز العبـاسي المبكـر المكـون من هامش واحد وكتابات مركزية وسجلوا التاريخ بهامش الظهر.[٢٧] كما ضربوا النقـود الفضية وهى لاتختلف في طرازها عن طراز النقود الذهبية غير أنهم سجلوا تأريخ سكها بهامش الوجه[٢٨] مثلها مثل الدراهم الأموية والعباسية المبكرة.

كما كانت النقود الذهبية للمدراريين في سجلماسة (٣٢١ ـ ٣٤٧هـ/ ٩٣٣ ـ ٩٥٨م) على طراز النقود الذهبية للاغالبة نفسه حيث كان يسجل تأريخ سكها بهامش الظهر.[٢٩]

كذلك ضرب الفاطميون في شمال افريقيا (٢٩٧ ـ ٣٦٢هـ/ ٩٠٩ ـ ٩٧٢م) النقود الذهبية. ففي عهد عبـد الله المهـدي بالله (٢٩٧ ـ ٣٢٢هـ/ ٩٠٩ ـ ٩٣٤م) كان طرازها عبارة عن هامش واحد وكتابات مركزية، وقد نقش تأريخ سكها بهامش الظهر.[٣٠] أما الدنـانـير التي ضربت في عهـد الخليفة القائم بالله (٣٢٢ ـ ٣٣٤هـ/ ٩٣٤ ـ ٩٤٥م) كانـت ذات طرازين. الأول عبارة عن هامش واحد وكتابات مركزية والثـاني عبـارة عن هامش واحـد بالوجه وهامشين بالظهـر مع وجـود الكتـابـات المركزية، وكان تأريخ الضرب يدون بهـامش الظهـر في الطراز الأول وبالهامش الخارجي للظهر في الطراز الثاني.[٣١] أما النقود الذهبية والفضية التي ضربت في عهد الخليفة أبى طاهر إسماعيل المنصور بالله (٣٣٤ ـ ٣٤١هـ/ ٩٤٥ ـ ٩٥١م) والخليفة إبراهيم معد المعز لدين الله (٣٤١ ـ ٣٦٢هـ/ ٩٥٢ ـ ٩٧٥م) فقد تعددت طرزها واختلف معها مكان تسجيل تاريخ سكها.[٣٢]

وبـالنسبـة للنقـود الذهبيـة الزيـريـة (٣٦٢ ـ ٤٥٤هـ/ ٩٧٢ ـ ١٠٦٢م) فقد ضرب منها عدة طرز،

(٢١) قازان، ص ٢٥٣، رقم ٢٣٨؛ Lane-Poole, vol. II, p. 45. Broome, p. 147, Nos. 230? 231.

(٢٢) Lane-Poole, vol. II, p. 46.

(٢٣) Lane-Poole, vol. IX, p. 162.

(٢٤) ابن قربة، هامش (١) ص ٩٤.

(٢٥) ابن قربة، ص ١٠٥.

(٢٦) ابن قربة، ص ص ١٠٦، ١٠٧ـ١١٢.

(٢٧) قازان، ص ص ٢٥٧ـ٢٦٥، رقم ٢٤٣ـ٢٩٣؛ ابن قربة، ص ص ١٨٤ـ٢٢٦. Lane-Poole, vol. II, pp. 58-59, Nos. 191-194, pp. 59-60, Nos. 197-200; Broome, p. 46, No. 71.

(٢٨) ابن قربة، ص ص ٢٣٤ ـ ٢٥١.

Lane-Poole, vol. II, pp. 56-57, Nos. 188-189. Broome, p. 47, No. 74.

(٢٩) قازان، ص ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧، رقم ٢٩٦ ـ ٣٠٢.

(٣٠) قازان، ص ص ٢٩٣ ـ ٢٩٥، رقم ٤١٨ ـ ٤٣١؛ ابن قربة، ص ص ٢٨٤ ـ ٣١١؛ George. C. Miles, *Fatimid Coins* (New York, 1951), pl. I, Nos. 1-3; Broome, p. 51, No. 79.

(٣١) قازان، ص ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦، رقم ٤٣٢ ـ ٤٣٧؛ ابن قربة، ص ص ٣١٥ ـ ٣٣٢.

(٣٢) قازان، ص ص ٢٩٦ ـ ٢٩٨، رقم ٤٤٠ ـ ٤٤٥؛ ابن قربة، ص ص ٣٣٣ ـ ٤٠٣؛ Miles, *Fatimid Coin*, pl. I, Nos. 15-16, 21-30.

منهـا طراز بثـلاثـة هوامش دائرية بكل من الوجه والظهر، وقد سجل تأريخ ضربها بالهامش الخارجي للظهر وطراز آخر بهامش واحد وكتابات مركزية نقش التأريخ بهامش الظهر.[٣٣] كما ضربت النقود الذهبية في عهـد بنـي حمـاد (٤٠٨ ـ ٥٤٧هـ/ ١٠١٨ ـ ١١٥٢م) بعـدة طرز منهـا طراز بهامشين وكتابات مركزية كان تأريخ سكها يسجل بالهامش الخارجي للظهـر. ومنهـا أيضا طراز يتكون من هامش واحد وكتابات مركزية كان تأريخ السك يسجل بهامش الظهر.[٣٤]

أمـا السكه الذهبية المرابطية التي ضربت بدور ضرب شمـال أفريقيا فكانت على نفس طراز السكة الذهبيـة الأموية والعباسية المبكرة حيث كان تأريخ سكها بهامش الظهر.[٣٥]

ولم يسجل تاريخ الضرب على النقود الذهبية التي ضربهـا المـوحـدون في المغـرب والأندلس (٥٢٤ ـ ٦٦٨هـ/ ١١٣٠ ـ ١٢٢٩م) والحفصيون في الجزائر وتـونس وطرابـلس (٦٢٧ ـ ٩٨٢هـ/ ١٢٣٠ ـ ١٥٧٤م) وبنـو مرين في المغرب (٥٩٢ ـ ٨٦٩هـ/ ١١٩٦ ـ ١٤٦٥م).[٣٦]

وظل التـأريخ الهجري بالحروف العربية يسجل بالسنوات فقط على بعض النقود الذهبية المضروبة بتـونس حتى القـرن الثاني عشر الهجري على أقل تقدير[٣٧]، وفي القرن الثاني عشر أيضا ضربت النقود بتونس ونقش عليها تأريخ سكها بالأرقام.[٣٨]

أمـا في مصر والشام فقد ضربت النقود الذهبية والفضية في العصر الطولوني (٢٥٤ ـ ٢٩٢هـ/ ٨٦٨ ـ ٩٠٠م) والعصر الأخشيـدي (٣٢٣ ـ ٣٥٨هـ/ ٩٣٥ ـ ٩٦٩م) على الطراز العباسي الذي يتكون من كتابات مركزية وهامشين بالوجه وهامش واحد بالظهر وكتب تأريخ سكها بالهامش الداخلي للوجه.[٣٩] وفي العصر الفـاطمي بمصر (٣٥٨ ـ ٥٦٧هـ/ ٩٦٩ ـ ١١٧٢م) تعـددت طرز النقـود الذهبيـة واختلف مكان تسجيل تأريخ سك كل طراز منها.[٤٠] وكذلك الحال بالنسبة للنقود الذهبية والفضية المضروبة في العصر الأيـوبـي (٥٦٧ ـ ٦٤٨هـ/ ١١٧٢ ـ ١٢٥٠م).[٤١] وفي عصر دولة المماليك البحرية (٦٤٨

(٣٣) ابن قربة، ص ص ٤٧٥ ـ ٤٩٧.

(٣٤) ابن قربة، ص ص ٥٠٧ ـ ٥١٤.

(٣٥) قازان، ص ص ٢٦٨ ـ ٢٧٥، رقم ٣٠٢ ـ ٣١٤، ٣٢٩ ـ ٣٣٣، ٣٤٠؛ ابن قربة، ص ص ٥٢٤ ـ ٥٧٧.

(٣٦) قازان، ص ص ٢٧٦ ـ ٢٨٢، رقم ٣٤٥ ـ ٣٧٣؛ متحف راث، ص ص ٣٧٣ ـ ٣٧٥، رقم ٤٥٧ ـ ٤٦٣؛ Lane-Poole, vol. V, pp. 32-50, Nos. 84-157, pp. 52-57, Nos. 158-165, pp. 60-68, Nos. 166-193; Broome, p. 147, Nos. 230-231, p. 150, No. 236, pp. 149 - 150, Nos. 232-235.

(٣٧) Lane-Poole, vol. V, p. 93, No. 255, p. 100, No. 271.

(٣٨) Lane-Poole, vol. V, pp. 103-108, Nos. 280-309.

(٣٩) عبد الرحمن فهمي، ص ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨، رقم ٢٩٠٥ ـ ٢٩١٧، ص ص ٨٠٣ ـ ٨١٥، رقم ٢٩٢٧ ـ ٣٠١٦، ص ٨١٩، ٨٢٤، رقم ٣٠١٧ ـ ٣٠٤٤؛ قازان، ص ص ٢٨٨ ـ ٢٩٢، رقم ٤٠١ ـ ٤١٦؛ متحف راث، ص ٣٦٧، رقم ٤٢٦ ـ ٤٢٧؛ Lane-Poole, vol. II, pp. 64-70, Nos. 218-235, p. 71, No. 238-239; Oleg Grabar, *The Coinage of the Tulunids* (New York, 1957), pls. I-III, Nos. 1-96; Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, pp. 52-54, Nos. 1755-1760, 1764-1821; Broome, pp. 50-51, Nos. 77-78.

(٤٠) إسماعيل حسين حجارة، «النقود المكتشفة في ياسين تبة»، **مجلة المسكوكات**، العدد ٦، لسنة ١٩٧٥، ص ص ٧٢ ـ ١٠١؛ قازان، ص ص ٣٠٢ ـ ٣٣٠، رقم ٤٦٥، ٤٦٧، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧٢ـ٦٢٨؛ Lane-Poole, vol. IV (London, 1879), pp. 31-38, Nos. 123-152, vol. IX, pp. 319-320, 323; Miles, *Fatimid Coins*, pl.I, pp. 79-105, 125, pl. II, III, IV; Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, pp. 54-65, Nos. 1829-1849, Nos. 1886-1914, Nos. 1937-1950, No. 1998-2253; Broome, pp. 52-53, Nos. 81-84.

(٤١) ابن بعره، منصور بن بعره الذهبي الكاملي، **كتاب كشف الأسرار العلمية بدار الضرب المصرية**. تحقيق عبد الرحمن فهمي محمد (القـاهرة ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م)، ص ص ٩٨ ـ ١٢٠، رقم ١ ـ ٥٣٦؛ قازان، ص ٣٣٤، رقـم ٦٣٩، ٦٤١، ٦٤٢، ص ص ٣٣٥ـ٣٣٩، رقم ٦٤٣ ـ ٦٦١؛ Lane-Poole, vol. IV, pp. 63-66, Nos. 243-259, pp. 103-110, Nos. 373-404; Paul Balog, *The Coinage of the Ayyubids* (London, 1980), pp. 58-73, 114-122, 146; Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, pp. 67-73, Nos. 2264-2296, 2320-2378, 2385-2428, 2433-2454, 2471-2476, 2479-2486.

ـ ٧٨٤هـ/ ١٢٥٠ ـ ١٣٨٢م) فقد تعددت دور ضرب النقود الذهبية والفضية، وتنوعت طرزها، منها طراز يتميز بأن كتاباته تتكون من هامش واحد وكتابات مركزية بكل من الوجه والظهر، وكان تأريخ سكه يسجل أحيانا بهامش الوجه وأحيانا أخرى بهامش الظهر.(٤٢) ومنها أيضا طراز يتميز بأن كتاباته تقع في أسطر أفقية فقط بكل من الوجه والظهر. وكان تأريخ الضرب يسجل أحيانا أسفل كتابات الظهر(٤٣) وأحيانا أخرى كان بدون رقم الآحاد من تاريخ الضرب أعلى كتابات الظهر، أما رقمى العشرات والمئات فكانا يسجلان أسفل الكتابات نفسها.(٤٤) كما كان يرد على بعض النماذج رقمي الآحاد والعشرات أعلى كتابات الظهر ورقم المئات من تاريخ السك أسفلها.(٤٥)

وفي عهد دولة المماليك الجراكسة (٧٨٤ ـ ٩٢٢هـ/ ١٣٨٢ ـ ١٥١٧م) ضربت النقود الذهبية والفضية، منها طرازان، الأول وهو الأكثر انتشارا وتداولا. وقد وردت كتاباته في أسطر أفقية بالوجه والظهر، كما جاء تأريخ سكه بكتابات الظهر بالأماكن نفسها والأساليب التي تناولناها معا في الطراز المشابه له من نقود المماليك البحرية. كما كان يسجل تأريخ السك أحيانا بكتابات الوجه.(٤٦) ويتكون الطراز الثاني من هامش واحد وكتابات مركزية بكل من الوجه والظهر. وقد ضرب هذا الطراز في عهد السلطان الناصر فرج بن برقوق (٨٠١ ـ ٨١٥هـ/ ١٣٩٩ ـ ١٤١٢م) سنة ٨٠٣هـ وعرف باسم الدينار السالمي وورد تأريخ سكه بهامش الظهر.(٤٧)

وقد ظهرت أيضا في عصر دولة المماليك البرجية النقود التي تحمل تأريخ سكها بالأرقام العربية وذلك منذ عهد السلطان الأشرف اينال. وقد ظلت النقود منذ ذلك الوقت بعضها يدون عليه تأريخ سكه بالحروف والبعض الآخر بالأرقام العربية حتى نهاية دولة المماليك. كما ظهر أيضا في عصر هذه الدولة نوع ثالث من النقود كان تأريخ سكه يرد مرة بالحروف ومرة بالأرقام معا في وقت واحد. وسوف أتناول هذين النوعين السابقين بالتفصيل بهذا البحث. وفي سنة ٩٢٣هـ/ ١٥١٧م استولى السلطان سليم الأول العثماني على مصر وأخضعها للسيادة العثمانية وضرب النقود ونقش عليها تأريخ سكها بالأرقام. وهكذا يتضح أنه كان يوجد ثلاثة أنواع من التأريخ: الأول بالحروف العربية والثاني بالأرقام والثالث بالاثنين معا.

أما النقود الذهبية التي ضربت باليمن في عهد بنو زياد وبنو طرفة والنجاحيون والصليحيون (٤٣٩ ـ ٥٣٢هـ/ ١٠٤٧ ـ ١١٣٨م) يبدو أنها كانت ذات هامش واحد وكتابات مركزية في كل من الوجه والظهر. ومن المحتمل أنهم كانوا يسجلون تأريخ سكها

(٤٢) يتميز الوجه بأنه يشتمل على شهادة التوحيد: "لا إله إلا الله"؛ سامح عبد الرحمن فهمي، الوحدات النقدية المملوكية، ط ١ (جدة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص ص ٣١ ـ ٣٢، رقم ١ـ٢، ص ص ٣٤ ـ ٣٧، رقم ٤ ـ ١٠، ص ص ٣٨ ـ ٤٢، رقم ١٢ ـ ١٨، ص ص ٤٥ ـ ٤٦، رقم ٢٥ ـ ٢٨، ص ص ٥٣ ـ ٦٠، رقم ٣٣ ـ ٤٦، ص ص ٦٣ ـ ٦٤، رقم ٥٢ ـ ٥٣، ص ص ٦٤ ـ ٧٤، رقم ٥٣ ـ ٧٣، ص ص ٩٩ ـ ١٠٠، رقم ١٠٨ ـ ١٠٩، ص ص ١١٠ ـ ١١٢، رقم ١٣٨ ـ ١٤٠؛ Lane-Poole, vol. IV, (London, 1879), pp. 136-137, Nos. 469-470, p. 150, No. 499; M.L. Bates, "The Coinage of the Mamluk Sultan Baybars I" (Additions and corrections) *ANSMN*, 22 1977, p. 175; Sioufﬁ, *Catalogue de Monnaie Arabes de Sa Coll. Mossoul* (Iraq, 1979-1980), p. 18.

(٤٣) سامح فهمي، ص ١٤٥، رقم ٢١٣، ص ١٥١، رقم ٢٢٦، ص ١٥٥، رقم ٢٤٢؛ Lane-Poole, vol. IV, p. 170, No. 55.

(٤٤) سامح فهمي، ص ١٦٨، رقم ٢٨٤، ص ١٦٩، رقم ٢٨٥، ص ١٧٣، رقم ٢٩٣؛ Lane - Poole, vol. IV, pp. 171 - 172, Nos. 557 - 559.

(٤٥) Lane-Poole, vol. IV, p. 172, No. 560.

(٤٦) Paul Balog, *The Coinage of the Mamluk Sultans of Egypt* (N.Y., 1964), pp. 280-281, Nos. 628-632.

(٤٧) Balog, *Mamlouk Sultans, pp. 279 - 280, Nos. 624 - 627.*

بهامش الوجه.(٤٨)

وقد ضرب سلاجقة الروم بآسيا الصغرى (٤٧٠ ـ ٧٠٧هـ/ ١٠٧٧ ـ ١٣٠٧م) النقود الذهبية، منها طراز ذات هامش واحد وكتابات مركزية وهو يشبه الطراز الأموي من حيث الشكل العام، وقد ورد تأريخ سكه بهامش الظهر(٤٩) كما أكثروا من ضرب عدة طرز من الدراهم الفضية، منها طراز عبارة عن مربع يحيط به دائرة تمسه من الخارج في الأركان الأربعة وكتابات المركز داخل المربع في حين أن كتابات الهامش تقع بين المربع والدائرة. وقد اختلف مكان ورود التاريخ من درهم لآخر، فأحيانا كان تأريخ السك يرد بهامش الوجه(٥٠) وأحيانا أخرى بهامش الظهر(٥١) أما بالنسبة لمكان الضرب فأحيانا كان يأتي مع تأريخ الضرب وأحيانا كان يسجل بهامش والتأريخ بالهامش الآخر، وأحيانا أخرى كان مكان الضرب يرد بأحد الهامشين يليه رقمى الآحاد والعشرات من تأريخ السك، أما رقم المئات فكان يدون بالهامش الآخر(٥٢)، كما ظهر على النقود السلجوقية الفضية المضروبة في آسيا الصغرى نوع من الخط يعرف بالخط الديواني أو الأرقام الديوانية. وقد استخدم في كتابة تأريخ ضرب هذه النقود منذ زمن السلطان كيخسرو بن كيقباد (٦٣٤ ـ ٦٤٤هـ/ ١٢٣٦ ـ ١٢٤٦م) بعد أن كان يسجل هذا التاريخ بالأرقام العربية كتابة كما يذكر محمد باقر الحسيني.(٥٣) وهذا الخط ليس أرقاما من واحد إلى تسعة وإنما رموز من الحروف العربية المحققة والمحرفة استعملت للتعبير عن عدد معين أو جملة أعداد تمثل أرقام الآحاد والعشرات والمئات، وهذه الأرقام الديوانية مأخوذة أصلا من العرب ثم انتقلت إلى سلاجقة الروم ثم إلى العثمانيين، وبعد ذلك استعملت في الحسابات والأمور المالية والدفاتر والسندات، وكانت هذه الأرقام تستعمل في آسيا الصغرى حتى الحرب العالمية الأولى ومابعدها بقليل في كتابة السراكي والأوراق المالية، وتعرف هذه الأرقام الديوانية بالفارسية (سياقت ارقامي) أي أرقام السياقة أو الأرقام العربية(٥٤) وجاء بعد السلاجقة العثمانيون الذين ضربوا النقود وسجلوا عليها تأريخ سكها بالأرقام بدلا من الحروف.

ومن اهم الأسر الحاكمة الإيرانية الدولة الصفارية الثانية في سجستان (٢٥٣ ـ ٩٠٠هـ/ ٨٦٧ ـ ١٤٩٥م) التي ضربت النقود الذهبية والفضية. وتتميز نقودهم الذهبية تقريبا بأنها عبارة عن هامش واحد وكتابات مركزية ورد تاريخ سكها أحيانا بهامش الوجه وأحيانا أخرى بهامش الظهر(٥٥)، في حين تتميز نقودهم الفضية بأنها تشبه في طرازها النقود الفضية الطولونية التي جاء فيها تأريخ سكها بالهامش الداخلي للوجه.(٥٦)

وقد قام السامانيون في خراسان(٥٧) (٢٠٤ ـ

(٤٨) قازان، ص ص ٣٥٢ ـ ٣٥٥، رقم ٧١٢ ـ ٧٢١؛ Lane - Poole, vol. V (London, 1880), pp. 120-121, Nos. 357-358, pp. 123-124, Nos. 359-360.

(٤٩) قازان، ص ٣٥٩، رقم ٧٣١.

(٥٠) محمد باقر الحسيني «نقود السلاجقة» مخطوط رسالة دكتوراه مقدمة لجامعة القاهرة، عام ١٩٦٨م، ص ١٢٨، Lane-Poole, vol. III (London, 1877), p. 54, No. III, p.88, No. 233.

(٥١) الحسيني، ص ١٢٧؛ Lane-Poole, vol. III, p. 48, No. 92, p. 50, No. 96, p. 55, Nos. 112-113, p. 93; Nos. 245-247.

(٥٢) Lane-Poole, vol. III, p. 51, No. 103.

(٥٣) محمد باقر الحسيني، «الخط اسلوبه وأنواعه ومميزاته على النقود الإسلامية في العهد السلجوقي»، مجلة سومر، ٢٤، لسنة ١٩٦٨م، ص ص ١٠١ ـ ١١٨.

(٥٤) الحسيني، «الخط أسلوبه».

(٥٥) قازان، ص ص ٤٠٢ ـ ٤٠٤، رقم ٩٥٢ ـ ٩٥٧.

(٥٦) Lane-Poole, vol. II, pp. 75-78, Nos. 244-250.

(٥٧) إسماعيل غالب، **مسكوكات قديمة إسلامية قتالوغي**، (القسطنطينية، ١٣١٢هـ)، ص ص ٣١٠ ـ ٣١١، ٣١٦ ـ ٣١٧؛ قازان، ص ص ٤٠٤ ـ ٤١٠، رقم ٩٥٨ ـ ٩٩٠؛ مجموعة متحف الفن الإسلامي بالقاهرة أرقام سجل ١٣٥٨٧، ٧، ١٧٠٢١، ١٧٠٠٣، ٣/١٧٠٠٠ رقم ١٦٩٩٨/٣، ١٦٩٩٨/٤، ١٧٠٤٠، ١٧٠٤١.

٣٩٥هـ/ ٨١٩ ـ ١٠٠٥م) والبويهيون في العراق وإيران(٥٨) (٣٢٠ ـ ٤٥٤هـ/ ٩٣٢ ـ ١٠٦٢م) والسلاجقة العظام في العراق وإيران(٥٩) (٤٢٩ ـ ٥٩٠هـ/ ١٠٣٨ ـ ١١٩٤م) والزنكيون الأتابكة في الموصل(٦٠) (٥٢١ ـ ٦١٩هـ/ ١١٢٧ ـ ١٢٢٢م) بضرب النقود الذهبية على الطراز العباسي والطولوني ذات الهامشين بالوجه والهامش الواحد بالظهر مع وجود الكتابات المركزية وسجلوا عليها تأريخ سكها بالهامش الداخلي للوجه.

أما الإيلخانيون في الأناضول وإيران والعراق (٦٥٤ ـ ٧٥٤هـ/ ١٢٥٦ ـ ١٣٥٣م) فقد ضربوا عدة طرز من النقود الذهبية والفضية بعضها يتميز بوجود تاريخ سكه بهامش الظهر ضربت بالعربية أو بالعربية والإيغورية. كما تتميز بعض النقود الفضية بوجود تأريخ سكها بهامش الوجه أيضا.(٦١) وأحيانا كان تأريخ الضرب يرد مرتين، مرة بالوجه وأخرى بالظهر كما جاء على دينار ضرب في عهد السلطان غازان محمود بشيراز سنة ٦٩٨هـ يحمل بهامش الوجه بين الشكل السداسي والدائرة الخارجية النص التالي: «وسلم ـ سنة ـ ثمان ـ وتسعين ـ وستمائه». وعلى يمين كتابات مركز الظهر «سنة ثمان» وعلى يسارها «وتسعين وستمائة».(٦٢)

وقد ضرب الجلائريون في العراق وأذربيجان (٧٣٦ ـ ٨٣٥هـ/ ١٣٣٦ ـ ١٤٣٢م) عدة طرز من النقود الذهبية والفضية وجاء عليها تأريخ سكها إما بالوجه أو بالظهر(٦٣) أما نقود الاق فيونلو في شرق الأناضول وأذربيجان (٧٨٠ ـ ٩١٤هـ/ ١٣٧٨ ـ ١٥٠٨م) فقد ورد عليها تأريخ سكها الهجري بالأرقام.(٦٤)

هكذا يتضح من خلال العرض السابق لنماذج من نقود بعض الدول الإسلامية أن التأريخ الذي كان مسجلا على هذه النقود هو تأريخ الضرب الهجري بالسنوات أي سنة الضرب فقط دون أن يدون بعدها كلمة أو حرف يميز نوع التاريخ، غير أنه توجد نماذج قليلة من النقود كان يسجل عليها بعد سنة ضربها كلمة توضح نوع التقويم المدون به التأريخ مثل كلمة «هاجرية» أو «قمرية» أو «هجرية» أو «من الهجرة».

فقد وردت كلمة «هاجرية» بعد تأريخ الضرب على قطعة من النقود النحاسية ضرب ميافارقين سنة ٥٩٩هـ ترجع إلى عهد الملك الأوحد نجم الدين أيوب من العادل الأول (٥٩٦ ـ ٦٠٧هـ/ ١١٩٩ ـ ١٢١٠م) على النحو التالي «سنة تسع وتسعين وخمسمائة هاجرية ضرب بميافارقين.»(٦٥)

كما جاءت كلمة «قمرية» لتميز نوع التأريخ المسجل بهامش وجه درهم ضرب ميافارقين سنة

(٥٨) قازان، ص ص ٤١٤ ـ ٤١٦، رقم ٩٩٧ ـ ١٠٠٣؛
Lane-Poole, vol. II, pp. 199-201, Nos. 635-639, pp. 205-207, Nos. 653-655, pp. 214-216, Nos. 669-680, pp. 219-220, Nos. 684-686, pp. 194-199, Nos. 618-634, pp. 201-205, Nos. 640-652, pp. 207-210, Nos. 656-663; Broome, pp. 73-74, Nos. 117-120.

(٥٩) الحسيني، **نقود السلاجقة**، ص ٣١، ٣٥، ٣٨، ٤٢، ٩٠؛ قازان، ص ص ٤١٨ ـ ٤٢٢، رقم ١٠١١ ـ ١٠٢٧؛
Lane-Poole, vol. III, pp. 27-32, Nos. 53-62, pp. 33-39, Nos. 65-76, pp. 40-41, No. 77, pp. 42-43, Nos. 79-82, p. 45, Nos. 87-88.

(٦٠) قازان، ص ص ٤٣٦ ـ ٤٣٨، رقم ١٠٣٣ ـ ١٠٤٣.

(٦١) قازان، ص ص ٤٢٩ ـ ٤٣٢، رقم ١٠٤٧ ـ ١٠٥٥؛
Lane-Poole, vol. VI (London, 1881), p. 8, No. 9, pp. 10-14, Nos. 15-31, pp. 19-20, Nos. 48-49, pp. 25-29, Nos. 60-81, pp. 32-33, Nos. 85-88, pp 34-35, Nos. 89-93: Stephen Album, "Studies in Ilkhanid History and Numismatics", *Studia Iranica*, Tome 13-1984-Fascicule I, pp. 49-116; pls; X - XIII; Broome, pp. 103-107, Nos. 156, 157, 159, 160, 163, 164.

(٦٢) Lane-Poole, vol. V, p.34, Nos. 89-90.

(٦٣) Lane-Poole, vol. VI, pp. 206-209, Nos. 593-601, pp. 212-215, Nos. 606-613, pp. 217-223, Nos. 618-641.

(٦٤) قازان، ص ص ٤٣٣ ـ ٤٣٤، رقم ١٠٥٨ ـ ١٠٥٩.

(٦٥) Lane-Poole, vol. VI, p. 122, No. 440, pp. 122-123, Nos. 441-444; Balog, *Ayyubids*, p. 253, No. 841.

٦٠٢هـ في عهد الملك الأوحد أيضا.(٦٦) والمقصود بكلمة «قمرية» هو «هجرية». وفي هذا الصدد يقول المسعودي(٦٧) في التنبية والأشراف «إن العرب تراعى رؤية الأهلة فتجعل حساب سنتها عليها وشهورهم شهر ثلاثون يوماً وشهر تسعة وعشرون يوماً فيكون ستة أشهر من السنة تامة وستة ناقصة وأيام سنتهم ثلاثمائة وأربعة وخمسون يوماً بالحساب المطلق وهو الجليل فأما على التحصيل والتدقيق فإن عدد هذه الأيام للسنة تزيد في كل ثلاثين سنة أحد عشر يوما تكون حصة السنة الواحدة من ذلك خمسا وسدس يوم فتكون أيام السنة بالحقيقة ثلاثمائة وأربعة وخمسين يوما وخمسا وسدس يوم والسنة التي ينجز فيها هذا الكسر تكون شهورها سبعة تامة وخمسة ناقصة وهذا العدد لأيام الشهور هو بالحساب المصحح من اجتماع الشمس والقمر بمسيرهما الأوسط فأما برؤية الأهلة فإنه يختلف بزيادة ونقصان فيمكن أن تكون شهور متوالية تامة وشهور متوالية ناقصة ولا يكاد يتفق في كل وقت أن يكون أول الحساب بالشهور والرؤية يوما واحدا إلا أنهما يتساويان على مرور الزمان. وأيام العرب التي تعد بها من غروب الشمس وهى الأيام السبعة التي أولها الأحد ابتداؤه من غروب الشمس من يوم السبت وآخره غروبها في يوم الأحد وكذلك سائر الأيام وإنما جعلوا ابتداء كل يوم بليلته من وقت غروب الشمس لأجل أنها تعد أيام الشهر من وقت رؤية الهلال ورؤية الهلال تكون عند غروب الشمس فأما من سبقنا من الأمم ممن لا يراعى في الشهور رؤية كان النهار عندهم قبل الليل وابتداء كل يوم بليلته من وقت طلوع الشمس إلى وقت طلوعها من الغد».

وقد سجلت كلمة "هجرية" بعد تاريخ سك دينار مملوكي ضرب القاهرة سنة ٦٦٠هـ من عهد السلطان الظاهر بيبرس (٦٥٨ - ٦٧٦هـ/ ١٢٦٠ - ١٢٧٩م) جاء بهامش ظهره مايلي: «.... بالقاهرة في سنة ستين وستمائة هجرية»(٦٨) كما وردت كلمة "هجرية" أيضا بعد تأريخ الضرب بهامش ظهر دينار مملوكي عليه مكان سكه ولم يرد عليه من تأريخ ضربه إلا رقمي العشرات والمئات وهما "ستين وستمائة" تليهما كلمة "هجرية"(٦٩) وربما يكون التأريخ هو سنة ٦٦٠هـ فقط: ومن المحتمل أن يكون رقم الآحاد قد فقد وفي هذه الحالة فإن تأريخ الضرب يتراوح مابين سنة ٦٦١هـ وسنة ٦٦٩هـ، وهذا يدل على أن هذا الدينار قد ضرب أيضا في فترة حكم السلطان الظاهر بيبرس. كما توجد الكلمة نفسها أيضا بهامش ظهر درهم فاقد مكان سكه وتاريخه(٧٠) يرجع كذلك إلى فترة حكم الظاهر بيبرس.

كذلك وردت كلمتى "من الهجرة" بعد رقم المئات من تاريخ الضرب وهو سبعمائة وذلك بالسطر الأخير بكتابات وجه دينار ضرب القاهرة سنة ٧٦٠هـ ضرب في الفترة الثانية من حكم السلطان الناصر حسن بن قلاوون (٧٥٥ - ٧٦٢هـ/ ١٣٥٤ - ١٣٦١م).(٧١)

---

(٦٦) Balog, *Ayyubids*, p. 254, No. 344.

(٦٧) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، ت ٣٤٦هـ، **التنبيه والاشراف** (بيروت: دار صعب، د.ت)، ص ص ١٨٥ - ١٨٦.

(٦٨) Balog, *Mamluk Sultans*, p. 88, No. 35; Siouffi, p. 18.
سامح فهمي، **الوحدات النقدية المملوكية**، ص ص ٥٦ - ٥٧، رقم ٣٧؛ Bates, "The Coinge of the Mamluk", p.175.

(٦٩) يوجد منه نموذج بالمكتبة الأهلية بباريس (وزنه ٥,٥ جرام) ونموذج آخر بمجموعة متحف جمعية النميات الأمريكية بنيويورك (وزنه ٥,٧ جرام وقطره ٢٣ مم)؛
Balog, *Mamluk Sultans*, p. 89, No. 38.

(٧٠) هذا الدرهم ضمن مجموعة متحف جمعية النميات الأمريكية بنيويورك (وزنه ٣ جرام وقطره ٢١مم).
Balog, *Mamluk Sultans*, p. 103, No. 92; Bates, "The Coinage of the Mamluk", p. 181.
سامح فهمي، ص ٧٦ رقم ٧٥.

(٧١) هذا الدينار بمجموعة بالوج (وزنه ٧,٣٠ جرام وقطره ٢٨٥مم)؛ Balog, *Mamluk Sultans*, p. 193, No. 346; سامح فهمي، ص ١٧٢، رقم ٢٩١.

يرجع السبب في عدم تسجيل كلمة "هجرية" أو "قمرية" أو "من الهجرة" بعد تأريخ الضرب لكل النقود الإسلامية لتمييز نوع التأريخ إلى أن التأريخ الذي ورد على هذه النقود دون حساب التقويم الذي اتخذه وسار عليه المسلمون. لذلك لم يكن هناك ضرورة إلى تسجيل ما يميز التأريخ، والدليل على ذلك أن نماذج النقود التي جاءت عليها كلمة "هجرية" أو "قمرية" أو "من الهجرة" قليلة جداً إذا ما قورنت بأعداد النقود الإسلامية التي وصلتنا لأن السائد على هذه النقود هو بتدوين تأريخ سكها دون الحاقه بكلمة تميز نوع التأريخ.

هذا وقد جاءت كلمة "شهور" تسبق تأريخ الضرب على أعداد قليلة من النقود الإسلامية منها دينار ضرب غزنه سنة ٦١٢هـ يرجع إلى فترة حكم السلطان علاء الدين أبو الفتح محمد، أحد شاهات خوارزم حيث ورد بهامش الظهر ما يلي: «... ضرب بلدة غزنه في شهور سنة اثنى عشر وستمائة».(٧٢) كما وجدت الكلمة نفسها (شهور) بهامش ظهر بعض الدنانير التي ضربت في دار الضرب نفسها وفي عهد السلطان المذكور نفسه أيضا وهي تحمل تواريخ سنة ٦١٣هـ وسنة ٦١٤هـ و٦١٦هـ.(٧٣)

كما وردت الكلمة المذكورة (شهور) يليها كلمة سنة ثم تأريخ الضرب حول الكتابات المركزية بظهر دينار مغولي باسم غازان محمود ضرب شيراز سنة ٦٩٨هـ، وقد جاء التأريخ مرة أخرى بهامش وجه الدينار نفسه. (٧٤) ويوجد دينار مماثل لهذا السلطان ولكن تأريخ ضربه هو سنة ٧٠٠هـ(٧٥)، كما وردت الكلمة المذكورة نفسها بهامش وجه فلس للسلطان نفسه أيضا ضرب سنة ٧٠٠هـ.(٧٦)

وقد سجلت كلمة شهور على الكثير من نماذج النقود الإسلامية منها دينار باسم السلطان غياث الدين اولجاينو (٧٠٣ ـ ٧١٦هـ/ ١٣٠٤ ـ ١٣١٦م) ضرب سنة ٧١٤هـ أحد سلاطين المغول بايران(٧٧) كما وردت على هامش ظهر درهم سلجوقي ضرب قونية يرجع إلى عهد السلطان علاء الدين كيقباد آخر سلاطين السلاجقة الروم بآسيا الصغرى(٧٨)، كما جاءت على هامش ظهر درهم ضرب جرجان سنة ٧١٧هـ باسم السلطان المغولي أبو سعيد(٧٩) وهناك دينار للسلطان نفسه ورد بهامش وجهه: ضرب ـ في ـ شهور ـ سنة ـ ثلا ـ ثين وسبع ـ مايه(٨٠)، ومن النماذج التي وردت عليها الكلمة نفسها درهم ضرب استراباد سنة ٧٧٥هـ(٨١)، ودرهم ضرب شبا نطاره سنة ٧٨٦هـ وفي عهد السلطان محمود تيمور(٨٢)، وقطعة من النقود النحاسية ضربت في الفترة الثانية لحكم السلطان الظاهر برقوق (٧٩٢ ـ ٨٠١هـ/ ١٣٩٠ ـ ١٣٩٩م) وهي فاقدة تاريخ سكها(٨٣)، كما نقشت كلمة شهور أيضا أعلى كتابات ظهر قطعة من النقود النحاسية المضروبة بحلب سنة ٨٠٢هـ في الفترة الأولى من حكم السلطان الناصر فرج بن برقوق (٨٠١ ـ ٨٠٨هـ/ ١٣٩٩ ـ ١٤٠٥م)(٨٤)، وهناك الكثير من النماذج المنشورة المسجل بها كلمة

(٧٢) Lane-Poole, vol. IX, p. 372, No. 589 b.

(٧٣) Lane-Poole, vol. IX, p. 373, Nos. 389 e, 389 e, 389 f, 389 g, 389 h.

(٧٤) Lane-Poole, vol. VI, p. 34, No. 89.

(٧٥) Lane-Poole, vol. VI, p. 35, No. 91.

(٧٦) Lane-Poole, vol. VI, p. 42, No. 121.

(٧٧) Lane-Poole, vol. VI, p. 45, No. 128.

(٧٨) الحسيني، **نقود السلاجقة**، ص ١١٤.

(٧٩) Lane-Poole, vol. VI, p. 65, No. 175.

(٨٠) Lane-Poole, vol. VI, p. 108, No. 173p.

(٨١) Lane-Poole, vol. VI? p. 244, No. 687.

(٨٢) Lane-Poole, vol. VI, p. 145, No. 28 e.

(٨٣) هذه القطعة بمجموعة (بالوج) ويبلغ وزنها ٤,٦٨ جرام وقطرها ٢٣مم: Balog, *Mamluk Sultans*, p. 267, No. 592.

(٨٤) Balog, *Mamluk Sultans*, p. 288, No. 653.

شهور لم يتسع المجال لتناولها هنا[٨٥]، ومن الملاحظ أن تاريخ السك كان يسجل على النقود منذ تعريبها وكان يسبقه كلمة «سنة» وظلت هذه الكلمة تسبق تأريخ السك سائدة على النقود الإسلامية طوال القرون الأربعة الأولى للهجرة على الأقل. ثم ظهرت كلمة «عام» بدلا منها على بعض نماذج هذه النقود وذلك إلى جانب استخدام كلمة «سنة» في الوقت نفسه وأحيانا كان تأريخ السك يرد دون أن يسبقه كلمة «سنة» أو كلمة «عام» أحيانا، ونادرا ماكان يسبق تاريخ السك كلمة «تاريخ».

إن أقدم نماذج المسكوكات التي ظهر عليها لفظ «عام» هي سكة المرابطين، فقد ظهر على النقود المرابطية المبكرة لفظ «سنة» ولكن بعد مرور فترة من الزمن حل لفظ «عام» محل لفظ «سنة» ويذكر صالح ابن قربه في كتابة المسكوكات المغربية أنه من الخصائص العامة لسكة المرابطين ظهور لفظين للتعبير بهما عن سنة الضرب، هذان اللفظان هما: «سنة وعام» بخلاف السكة الإسلامية عامة التي اقتصر استعمالها على لفظ «سنة» فقط، ففي السكة المرابطية المبكرة كان يستخدم لفظ سنة وفي عهد على ابن يوسف (٥٠٠ ـ ٥٣٧هـ/ ١١٠٦ ـ ١١٤٣م) بدأ استخدام لفظ عام على النقود إلى جانب لفظ «سنة» على بعض النقود الأخرى.[٨٦] ويبدو أنه منذ فترة حكم تاشفين بن على (٥٣٧ ـ ٥٤٠هـ/ ١١٤٢ ـ ١١٤٥م) حل لفظ «عام» محل لفظ «سنة» على النقود المرابطية[٨٧] وسيادة لفظ «عام» يعتبر خاصية فنية تنفرد بها السكة المرابطية وهي ظاهرة تعد تطورا جديداً لم يحدث على الإطلاق في المسكوكات الإسلامية عامة والمغربية بصفة خاصة.[٨٨]

وفي مصر بدأ ظهور كلمة «عام» قبل تأريخ الضرب على النقود المملوكية على بعض نقود السلطان الأشرف برسباى[٨٩] (٨٢٤ ـ ٨٤١هـ/ ١٤٢١ ـ ١٤٣٨م) وذلك إلى جانب استخدام لفظ سنة على نقود أخرى للسلطان نفسه حتى نهاية عصر المماليك. كما ظهرت كلمة عام على بعض نقود السلطان الظاهر جقمق (٨٤٣ ـ ٨٥٧هـ/ ١٤٤٨ ـ ١٤٥٣م) والأشرف اينال (٨٥٧ ـ ٨٦٥هـ/ ١٤٥٣ ـ ١٤٦١م) والسلطان الأشرف أبو النصر قايتباى (٨٧٢ ـ ٩٠١هـ/ ١٤٦٧ ـ ١٤٩٦م)[٩٠]، كما جاءت التواريخ على بعض النقود دون أن يسبقها لفظ «عام» أو لفظ «سنة»[٩١] ونادراً ماكانت ترد كلمة «بتاريخ» قبل تأريخ الضرب بدلا من اللفظين السابقين، فقد جاء على درهم ضرب في عهد الملكة رسودان بنت تامارا (٦٣٠ ـ ٦٤٢هـ/ ١٢٢٣ ـ ١٢٤٥م) بهامش وجهه مايلي: «ضرب هذا الدرهم بتاريخ ثلث وعشرين وستمائة»[٩٢] وبمركز وجهه: السلطان ـ المعظم. وبهامش ظهره: ضاعف الله جلاله ومد طلاله وامد اقباله، وبمركز ظهره: جلال الدنيا والدين.

ولا يفوتني أن أذكر أنه ورد على نماذج من النقود عبارة «ضرب في أيام» وعبارة «ضرب في أيام دولة» أو عبارة «ضرب في دولة». فقد جاءت العبارة الأولى بأعلى كتابات وجه درهم باسم السلطان الايلخاني أبو سعيد بهادرخان ضرب اذربيجان سنة ٧٢٢هـ وذلك إلى جانب تسجيل تاريخ الضرب المذكور بهامش الظهر.[٩٣]

(٨٥) عند نمادج من هذه النقود انظر:
Lane-Poole, vol. IX? p. 294, No. 275, p. 108, No. 73p, p. 144, No. 286, p. 145, No. 28e, No. 248, vol. VI. pp. 74-75, No. 219.

(٨٦) ابن قربة، ص ص ٥٥٩ ـ ٥٧٥.

(٨٧) ابن قربة، ص ٥٦٤.

(٨٨) ابن قربة، ص ٥٦٤.

(٨٩) Balog, *Mamluk Sultans*, pp. 311-312, p. 317. Nos. 728-729.

(٩٠) Balog, *Mamluk Sultans*, p. 350, No. 812, p. 351, No. 817, p. 14.

(٩١) Balog, *Mamluk Sultans*, p. 332, No. 763, p. 334, No. 770, 738-779.

(٩٢) David M. Lang, *Studies in the Numismatic History of Georgia* (New York: The ANS. 1955), p. 28.

(٩٣) Lane-Poole, vol. VI, p. 69, No. 197.

كمـا وردت العبـارة نفسهـا على بعض دراهم السلطان نفسـه أيضا ضربت سنة ٧٢٢هـ في دور ضرب سلطانية[٩٤] وساوة[٩٥] وسوشتز.[٩٦] كما جاءت هذه العبارة أيضا بأعلى كتابات ظهر قطعة من النقود الفضية ضربت في عهد السلطان طغاتيمور بجاجرم.[٩٧]

أما العبارة الثانية وهي: «ضرب في أيام دولة» فقد وجدت بأعلى كتابات ظهر أحد نماذج النقود الفضية باسم السلطان طغـاتيمـور أيضـا.[٩٨] كمـا ظهرت العبارة الثالثة والأخيرة وهي «ضرب في دولة» بأعلى كتـابـات مركز ظهر قطعة من النقود الفضية باسم السلطان الايلخاني أبو سعيد.[٩٩]

ومـن المعـروف أن حرف الواو هو حرف عطف يعطف مابعده على ماقبله، وكان يرد دائما قبل رقمي العشرات والمئات من تاريخ الضرب ورقم الآلاف إن وجـد وذلك على النقـود التي تحمـل تأريـخ سكهـا بالحـروف العربية. ولكن يلاحظ أن هذا الحرف لم يأتي قبل رقم العشرات على بعض النماذج.[١٠٠] كما لم يظهـر قبـل رقـم المئـات على بعض النمـاذج الأخرى[١٠١] ويلاحظ على النقود الفضية والنحاسية المضروبـة في آسيـا الصغرى ندرة استعمال حرف الواو في كتابة تأريخ معين بحيث أصبحت قاعدة عامة وميزة من مميزات هذه النقود مثل (اربع خمسين سبعمائة).[١٠٢]

هذا ويـلاحـظ أيضا أن بعض أرقام الآحاد من تأريـخ الضرب وردت بعدة أشكال مختلفة يسبقها كلمة «سنة». مثل رقم واحد الذي جاء «أحد»[١٠٣]، أو «احـدى»[١٠٤]، ورقم اثنين الذي ظهر بعدة أشكال منهـا: «اثنتـين»[١٠٥]، أو «ثنتـين»[١٠٦] و«اثنـين» و «اثـنـي» [١٠٧]، ورقـم ثلاثـة الذي جاء بدون مد هكـذا«ثلث» أو ممـدود «ثلاث» في حالة التذكير أو ممدود «ثلاثة»[١٠٨] في حالة التأنيث، أما باقي أرقام الآحـاد فكانت ترد إما في حالة التأنيث أو في حالة التذكير. وقد وردت هذه الكلمات بهذا الشكل حسب موقعها من الإعراب أي حسب القواعد النحوية.

أما رقم العشرات ثلاثين فقد نقش على النقود بهذا الشكـل المذكور[١٠٩] أو بدون مد هكذا «ثلثين»[١١٠] وهذا الشكل الأخير الذي استمر فترة زمنية طويلة هو الأقدم ظهورا أو استعمالا على النقود الإسلامية.

كما دونت بعض أرقام المئات بأشكال متصلة أو منفصلة مثل رقم ستمائة الذي ورد منفصلا هكذا: «ست مايـة» ومتصـلا هكـذا «ستمـايـة»[١١١]، أو «ستمية»[١١٢]، ورقم «سبعماية» الذي جاء منفصلا هكـذا: «سبـع ماية»[١١٣] أو «سبعه ماية»[١١٤]، أو متصلا هكذا: «سبعميه»[١١٥] أو «سبعماية».[١١٦]

(٩٤) Lane-Poole, vol. VI, p. 69, Nos. 198-199.

(٩٥) Lane-Poole, vol. VI, p. 70, No. 200.

(٩٦) Lane-Poole, vol. VI, p. 70, No. 201.

(٩٧) Lane-Poole, vol. VI, p. 101, No. 299.

(٩٨) Lane-Poole, vol. VI, p. 101, No. 300.

(٩٩) Lane-Poole, vol. VI, pp. 74-75, Nos. 219-220.

(١٠٠) Lane-Poole, vol. VI, p. 74, Nos. 218, p. 19, No. 48.

(١٠١) Lane-Poole, vol. VI, p. 75, Nos. 219, 222, p. 66, No. 177.

(١٠٢) محمد باقر الحسيني، «الخط على النقود السلجوقية»، مجلة سومر، ٢٤، لسنة ١٩٦٨م، ص ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(١٠٣) Lane-Poole, vol. VI, p. 15, No. 32

(١٠٤) Lane-Poole, vol. VI, p. 16, No. 38, p. 51, No. 143.

(١٠٥) Lane-Poole, vol. VI, p. 5, No. 1, p. 69, No. 197.

(١٠٦) Lane-Poole, vol. VI, p. 15, No. 35.

(١٠٧) Lane-Poole, vol. VI, p. 40, No. 113, p. 67, No. 186.

(١٠٨) Lane-Poole, vol. VI, p. 63, No. 172.

(١٠٩) Lane-Poole, vol. VI, p. 64.

(١١٠) Lane-Poole, vol. VI, pp. 98-99.

(١١١) Lane-Poole, vol. VI, p. 26,30,34.

(١١٢) Lane-Poole, vol. VI, p. 36.

(١١٣) Lane-Poole, vol. VI, p. 38,67.

(١١٤) Lane-Poole, vol. VI, p. 38,66.

(١١٥) Lane-Poole, vol. VI, pp. 52-53,58,60,65.

(١١٦) Lane-Poole, vol. VI, pp. 38-39, 55, 63.

٢ ـ تسجيل تاريخ الضرب مشتملا على اسم الشهر وسنة الضرب

جاء على بعض النقود الذهبية والفضية الإسلامية اسم الشهر الذي ضربت فيه يليه سنة الضرب بالحروف العربية. وأسماء الشهور العربية التي وردت على هذه النقود هي: محرم وصفر وربيع الأول وربيع الثاني وجمادى الأول وجمادى الآخر ورجب وشعبان ورمضان وشوال وذي القعدة وذى الحجة، وهي كل الشهور العربية الإثنى عشر شهرا.

إن أول ضرب لهذا النوع من النقود المدون عليه تأريخ سكه بالشهر العربي والسنة الهجرية تم في عهد الدولة الفاطمية (٢٩٧ ـ ٥٦٧هـ/ ٩٠٩ ـ ١١٧١م) بشمال أفريقيا ومصر وصقلية: ومن أهم خلفاء هذه الدولة الذين ضربوا هذا النوع من النقود «المنصور بالله (٣٣٤ ـ ٣٤١هـ/ ٩٤٥ ـ ٩٥٢م) والمعز لدين الله (٣٤١ ـ ٣٦٥هـ/ ٩٥٢ ـ ٩٧٥م) والظاهر لإعزاز دين الله (٤١١ ـ ٤٢٧هـ/ ١٠٢٠ ـ ١٠٣٦م) والمستنصر بالله (٤٢٧ ـ ٤٨٧هـ/ ١٠٣٦ ـ ١٠٩٤م)، كذلك فإن أهم دور الضرب الفاطمية التي وردت على هذه النقود هى المهدية والقيروان ومصر وصقلية. ويبدو أن الفاطميين اقتصروا في تسجيل هذا النوع من التأريخ على النقود الذهبية فقط وهى الدنانير وأرباعها. كما أن أقدم النماذج التي وصلتنا ترجع إلى عهد الخليفة المنصور بالله منها دنانير ضرب المهدية في شهر ذى القعدة سنة ٣٣٦هـ[١١٧]، وشهر محرم سنة ٣٣٧هـ[١١٨]، وشهر ذى القعدة من العام نفسه[١١٩]، وأرباع دنانير ضربت في المهدية أيضا في شهر صفر سنة ٣٣٨هـ[١٢٠]، وشهر جمادى الآخر من السنة نفسها[١٢١]، وبربع دينار ضرب في مدينة صقلية في شهر محرم سنة ٣٤١هـ.[١٢٢]

وهكذا يتضح أن هذا النوع من التأريخ ورد على الدنانير وأرباعها التي ضربت بداري ضرب المهدية وصقلية خلال الفترة من سنة ٣٣٦هـ إلى سنة ٣٤١هـ، وجاء عليها شهور محرم وصفر وجمادى الآخر وذي القعدة. وهذا النوع من النقود الذهبية توجد كتاباته في هامش واحد وكتابات مركزية ونقش تاريخ سكه بهامش الوجه.

كما ضرب في عهد الخليفة المعز لدين الله (٣٤١ ـ ٣٦٥هـ/ ٩٥٢ ـ ٩٧٥م) هذا النوع من النقود الذهبية. ونقوم في هذا البحث بنشر عشرة نماذج من الدنانير منها لم يسبق نشرها بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة وهي الدنانير المنشورة صورها بلوحات البحث البالغ عددها خمس لوحات بكل لوحة نموذجين. وطراز كتابات هذه الدنانير عبارة عن ثلاثة هوامش دائرية في كل من الوجه والظهر يقع تاريخ ضربها بالهامش الخارجي للظهر. وقد وصلنا من هذا النوع من النقود الذهبية نماذج ضربت بمصر في

---

(١١٧) يوجد منه دينار محفوظ بالمتحف البريطاني بلندن؛ Lane-Poole, vol. VI, (London, 1879), pp. 6-7, No. 16; Farrugio de Candia, *Monnaies Eatimites du Musee du Bardo* (Revue Tunisiennes, 1936), p. 355, No. 216; p. 356, No. 22.
ابن قربة، ص ٣٣٦، ٣٤٤.

(١١٨) قازان، ص ٢٩٧، رقم ٤٤٢؛ ابن قربة، ص ٣٤٥؛ وهناك نموذج ضرب في عهد الخليفة المنصور بالمهدية في جمادي الأول سنة ٣٣٧ محفوظ بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة تحت رقم سجل ١٨٣٦٨، وآخر ضرب في عهد المنصور بالمهدية ايضا ولكن في شهر رمضان وهو محفوظ بمتحف الفن الإسلامي تحت رقم سجل ١٨٣٦٩؛
Miles, *Fatimid Coins*, pp. 6-7, No. 14; Farrugio, p. 357, No. 23.

(١١٩) Lane-Poole, vol. VI, p. 7, No. 17.

(١٢٠) هناك ربع دينار ضرب في عهد المنصور بالمهدية في صفر سنة ٣٣٨هـ محفوظ بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة تحت رقم سجل ١٨٣٧٠ وزنه ٠,٩٥٠ جرام وقطره ١٣,٥ مم ؛
Lane - Poole, vol. IV, p. 7, No. 18.

(١٢١) Miles, *Fatimid Coins*, pp. 6-7, No. 15.

(١٢٢) Lane-Poole, vol. IV, p. 8, No. 21.

شهر رجب سنة ٣٥٩هـ[١٢٣]، وكذلك في شهر شعبان[١٢٤]، وشهر رمضان[١٢٥]، من العام نفسه. ونماذج أخرى ضربت في شهور محرم[١٢٦]، وجمادي الأول[١٢٧]، وجمادى الآخر سنة ٣٦٠هـ[١٢٨]، وشهر جمادى الأول سنة ٣٦١هـ[١٢٩]، ومحرم[١٣٠]، وجمادى الآخر سنة ٣٦٢هـ.[١٣١] وهكذا يتضح مما سبق أن هذا النوع من الدنانير ضرب في عهد المعز بمصر تقريبا خلال الفترة من شهر رجب سنة ٣٥٩هـ إلى شهر جمادى الآخر سنة ٣٦٢هـ، أي قبل مجيء المعز إلى مصر لأنه خلال تلك الفترة المذكورة كان موجوداً بشمال أفريقيا وفي الوقت نفسه كان يحكم مصر وكان يديرها نيابة عنه قائد جيوشه جوهر الصقلي. ومن المعروف أنه منذ فتحه لمصر في شهر شعبان سنة ٣٥٨هـ وحتى مجيء المعز إلى مصر سنة ٣٦٢هـ كانت مصر دار إمارة تتبع الخلافة الفاطمية في شمال أفريقيا ولكن منذ أن قدم إليها المعز لدين الله أصبحت مصر ولأول مرة دار خلافة وأصبحت القاهرة عاصمة الخلافة الفاطمية.

وتمتاز هذه الدنانير العشرة بأنه يوجد منها ستة نماذج مؤرخة بشهر جمادي الآخر سنة ٣٦٠هـ وهي دنانير جديدة لم ينشر مثيل لها وبنفس العدد. وفي ضوء ما سبق يتضح أنه ورد على نقود المعز الذهبية شهور محرم وجمادى الأول وجمادى الآخر ورجب وشعبان ورمضان. ويلاحظ أن الدنانير وأرباعها المضروبة من هذا النوع في عهد المنصور بالله ورد عليها اسم الشهر يسبقه كلمة «شهر» وهو مالا نجده في الدنانير التي ضربت بمصر. وهل يمكن تفسير ذلك بأن حفاري كتابات نقود المنصور أكثر مهارة وخبرة من حفاري كتابات نقود المعز بحيث إنهم استطاعوا بكفاءتهم العالية أن يوزعوا النص على المساحة المتاحة أمامهم فجاء النص كاملا ومتضمنا كلمة «شهر» ولكنني اعتقد أن النص الكتابي المطلوب تنفيذه من حفاري دار الضرب على نقود المنصور كان يتضمن كلمة «شهر» في حين كان يخلو من هذه الكلمة في عهد المعز، والدليل على ذلك أن دنانير المعز سجلت كتاباتها بدقة شديدة وإتقان كبير يدل على أن حفاريها يتمتعون بمهارة عالية.

ومن الخلفاء الفاطميين الذين ضربوا هذا النوع من النقود الذهبية المسجل عليه تأريخ سكه بالشهر والسنة الظاهر لإعزاز دين الله (٤١١ ـ ٤٢٧هـ/ ١٠٢٠ ـ ١٠٣٦م) فقد وصلنا من نقوده ربع دينار ضرب صقلية في شهر جمادي. ولا يظهر عليه سوى. مكان الضرب المذكور وكلمة شهر وحروف «جمـا» فقط من اسم الشهر، أما باقي النص المتضمن بقية

(١٢٣) Miles, *Fatimid Coins*, pp. 8-9, No. 30.; يوجد منه نموذج بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة تحت رقم سجل ٢١٩٣٨ وزنة ٤,٣٠ جرام وقطره ٢٢٥ مم.

(١٢٤) Lane-Poole, vol. IX, p. 318, No. 30; Miles, *Fatimid Coins*, pp. 8-9, No. 31; Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, p. 55, No. 1834.; يوجد منه ثلاثة نماذج بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة تحت رقم سجل ١٨٣٧٣ و ٣/ ٢١٩٣٩ (لوحة رقم ١ مسلسل رقم ١) و ٤/ ٢١٩٣٩ «لوحة رقم ١ مسلسل رقم ٢».

(١٢٥) Miles, *Fatimid Coius*, pp. 8-9, No. 32; Nicol El-Nabarawy and Bacharach, p. 55, No. 1835.

(١٢٦) متحف الفن الإسلامي، سجل رقم ٢١٩٤٠ (لوحة رقم ٢ مسلسل رقم ٤)
Nicol. El-Nabarawy and Bacharach, p. 55, No. 836.

(١٢٧) Miles, *Fatimid Coins*, pp. 8-9, No. 33.

(١٢٨) متحف الفن الإسلامي بالقاهرة أرقام سجل ١،٢،٣،٤،٥،٦/ ٢١٩٤١ (لوحة رقم ٣ ـ ٥ مسلسل ٥ ـ ١٠)
Lane-Poole, vol. IV, p. 10, No. 31.

(١٢٩) Lane-Poole, vol. IV, p. 11, No. 34.; Miles, *Fatimid Coins*, pp.8-9, Nos. 34-36; Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, p. 55, Nos. 1838-1839.

(١٣٠) قازان، ص ٣٠٢، رقم ٣٠٣؛ Lane-Poole, vol. IV, p.11, No. 36; Miles, *Fatimid Coins*, . pp. 8-9, Nos. 38-39.

(١٣١) Lane-Poole, vol. IV, p. 12, No. 37; Miles, *Fatimid Coins*, pp. 8-9, No.40; Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, p. 55, No. 1840.

اسم الشهر وسنة الضرب فمفقود.[١٣٢]

كما ضرب الخليفة المستنصر بالله (٤٢٧ ـ ٤٨٧هـ/ ١٠٣٦ ـ ١٠٩٤م) هذا النوع من النقود الذهبية. وقد وصلنا منها ربع دينار ضرب بصقلية في شهر ذي القعدة سنة ٤٣٠هـ وكذلك نماذج ضربت في القيروان في شهر شعبان سنة ٤٤٧هـ[١٣٣]، ونموذج ضرب بالمهدية في شهر الربيع سنة ٤٥١هـ[١٣٤]، ولم يرد عليه اسم الشهر كاملا إذ جاء فقط اسم «الربيع» ولم يحدد لنا أنه ربيع الأول أو ربيع الآخر وربما يقصد حفار هذا الدينار أنه ضرب خلال شهري الربيع الأول وربيع الثاني سنة ٤٥١هـ لأنه من المحتمل أن يكون حفر كتابات قالب السك قد تمت في نهاية شهر ربيع الأول وبدأت عملية الضرب به في بداية شهر ربيع الآخر، لذلك لم يحدد نقاش قالب الضرب ترتيب الشهر وهناك نماذج أخرى من هذه الدنانير المضروبة في المهدية أحدها ضرب في شهر شعبان سنة ٤٤٦هـ[١٣٥]، والآخر ضرب في الشهر السابق نفسه ولكن سنة ٤٥٧هـ.[١٣٦] وهكذا يتضح أن الخليفة المستنصر بالله قد ضرب هذا النوع من الدنانير وسجل عليها أسماء دور الضرب بشمال أفريقيا كالقيروان والمهدية وكذلك صقلية.

وفي ضوء ماسبق يتبين لنا أن الخليفة المعز قد ضرب هذا النوع من الدنانير ونقش عليها اسم مصر وذلك خلال الفترة منذ فتح مصر على يد قائده جوهر الصقلي في شهر شعبان سنة ٣٥٨هـ وحتى سنة ٣٦٢هـ وهو تأريخ مجيئه إلى مصر ونقل مقر الخلافة الفاطمية من شمال أفريقيا إلى مصر التي أصبحت لأول مرة عاصمة الخلافة الفاطمية سنة ٣٦٢هـ وأصبحت أيضا لأول مرة دار خلافة بعد أن كانت دار إمارة لأن المعز لدين الله منذ فتح مصر كان موجوداً بشمال أفريقيا مركز حكمه ومقر خلافته ولم ينتقل إلى مصر إلا بعد مرور أربع سنوات تقريبا من فتحه لها. وخلال هذه الفترة المركزة لم يصلنا نماذج من هذا النوع من النقود الذهبية مضروب بإحدى دور ضرب شمال أفريقيا وكل ماوصلنا خلال تلك الفترة عليه اسم مصر كدار للضرب لوجوده بشمال أفريقيا. وعندما انتقل المعز لمصر سنة ٣٦٢هـ لم يصلنا دنانير من هذا النوع عليها اسم مصر.

كذلك فإن الخليفة الظاهر لإعزاز دين الله ضرب أرباع الدنانير وجاء عليها اسم دار سكها وهي صقلية ولم يصلنا نماذج منها ضربت بمقر إقامة الخليفة وهي مصر.

وأيضا فإن الخليفة المستنصر بالله ضرب هذا النوع من الدنانير ونقش عليها اسم دارى ضرب شمال أفريقيا وهما القيروان والمهدية وكذلك صقلية ولم نعثر على نماذج عليها اسم مصر التي كانت مركزاً لخلافته ومقراً لاقامته.

ولتفسير ذلك يجب التعرف على الأحوال السياسية والأوضاع الداخلية لكل من صقلية وشمال أفريقيا في العصر الفاطمي وبالذات خلال فترة حكم الخليفة المستنصر.

فكانت جزيرة صقلية منذ سنة (٢١٢هـ/ ٨٢٧م) في يد الأغالبة حتى استولى أبو عبد الله الشيعي سنة (٢٩٦هـ/ ٩٠٨م) على بلاد المغرب وأسس بها دولة علوية أو فاطمية فإنه منذ ذلك التاريخ ثار أهالي

(١٣٢) قازان. ص ٣٢٣ رقم ٥٩١.
Lane-Poole, vol. IV, p. 13, No. 123.

(١٣٣) Harry. W. Hazard, *The Numismatic History of Late Medieval North Africa* (N.Y., 1952), p.91.

(١٣٤) Hazard, p. 92.

(١٣٥) Hazard, p. 91, No. 13.

(١٣٦) Lane-Poole, vol. IV, p. 42, No. 167.; Hazard, p. 93.

صقلية على الحاكم المعين من قبل الأغالبة الذين استحوذ الفاطميون على ملكهم في شمال أفريقيا. ولما كتبوا بذلك إلى أبى عبد الله الشيعي أمرهم على عملهم وولى واليا جديداً هو على بن عمر البلوي الذي ظهرت في عهده محاولة بعض الصقليين تحويل الجزيرة إلى السيطرة العباسية في بغداد ولكن محاولتهم فشلت ورغم عدم استقرار الأحوال العامة في تلك الجزيرة: لكثرة الفتن والثورات بين طوائف السكان من الروم والمسلمين وتعدد حوادث عزل الولاة؛ فإن الدولة الفاطمية كانت تحرص دائما على تعيين ولاة من قبلها وإبقاء تبعية الجزيرة لها. وظلت صقلية على تلك التبعية للخلافة الفاطمية في المغرب ومصر حتى بدأ عهد الضعف في الدولة الفاطمية في النصف الثاني من عهد المستنصر بالله الفاطمي فشمل الاضطراب جزيرة صقلية أيضا.(١٣٧) فقد قامت في الجزيرة في ذلك الوقت حركة انفصالية عنيفة ضد الحكم الفاطمي، ولم يلبث أهل صقلية أن ثاروا واستعان بعضهم بالفرنجة وسهلوا لهم فتح الجزيرة، فرحبوا بذلك وتقدموا داخلها واستولوا على كثير من مدنها. وعندما رأى المسلمون في صقلية ماحدث لهم طلبوا النجدة من والي الفاطميين على أفريقية المعز بن باديس، فأرسل اليهم أسطولا لطرد الروم من الجزيرة ولكن لسوء الحظ غرق معظم رجاله وأرسل إلى صقلية أسطولا آخراً لمساعدة مسلمي الجزيرة على إخراج الروم منها. وظلت الحروب مشتعلة بين المسلمين والروم فترة من الزمن واستولى الروم على جميع بلاد الجزيرة وعلى نقودها واضطر المسلمون إلى التسليم سنة ٤٨٤هـ وامتلك الجزيرة روجه النورمندي الإنجليزي الأصل، ويمكن القول بوجه عام أن سلطان الفاطميين تقلص عن صقلية منذ ظهور الشدة العظمى في عهد المستنصر.(١٣٨)

أما في شمال أفريقية فقد قام الأهالي بثورة ضد حكم الفاطميين سنة ٤٤٣هـ/ ١٠٥٢م واعترفوا بسلطان العباسيين إذ قام تميم بن المعز بن باديس والي الفاطميين على أفريقية بابطال ذكر اسم الخليفة المستنصر بالله الفاطمي من الخطبة على منابر أفريقية ونشر الدعوة للخليفة العباسي القائم بأمر الله. ولم يستمر إشراف الخليفة العباسي على تلك الجهات طويلا فإن الفرنجة بعد استيلائهم على جزيرة صقلية - تابعوا سيرهم حتى وصلوا إلى ساحل أفريقية الشمالي فاستولوا على مدينة المهدية الفاطمية وهي الأولى للدولة الفاطمية ببلاد المغرب، وظلوا بها إلى أن أجلاهم عنها الموحدون تحت قيادة زعيمهم عبد المؤمن بن على الذي استطاع سنة ٥٤٠هـ/ ١١٤٤م أن يحشد جيشا كبيرا غزا به بلاد شمال أفريقيا فاستولى على مراكش والجزائر، واشتبك مع النورمنديين في تونس فأجلاهم، ثم تابع الزحف شرقا حتى حدود مصر الغربية، فضم إلى حوزته طرابلس وبرقة وبعد أن تم لعبد المؤمن فتح هذه البلاد عاد إلى المغرب الأقصى وظل به حتى مات سنة ٥٥٨هـ، وهكذا تم لعبد المؤمن زعيم الموحدين ببلاد المغرب الاستيلاء على جميع أملاك الدولة الفاطمية في شمال أفريقية ماعدا مصر التي أصبح سلطان الفاطميين مقصورا عليها وعلى بعض البلاد الشامية منذ أواخر عهد المستنصر إلى أن زالت الخلافة الفاطمية على يد صلاح الدين الأيوبي سنة ٥٦٧هـ/ ١١٧١م.(١٣٩)

كما قيل إنه في عهد المستنصر بالله الفاطمي، تقلصت الامبراطورية الفاطمية وانكمشت إلى أضيق حدودها، بسبب انشغال المستنصر بتفريغ أزمة الشدة العظمى التي انتابت مصر في عهده. لذلك فإنه منذ النصف الثاني من عصر المستنصر تضاءل

(١٣٧) على إبراهيم حسن، **مصر في العصور الوسطى من الفتح العربي إلى الفتح العثماني**، ط١ (القاهرة، ١٩٤٧م)، ص ٢٨٨.

(١٣٨) حسن، ص ٢٨٩.

(١٣٩) حسن، ص ص ٢٩٤ - ٢٩٥.

سلطان الفاطميين، ذلك أنه:

١ - ثار أهل أفريقية سنة ٤٤٣هـ/ ١٠٥٢م ضد الحكم الفاطمي وأظهروا استيائهم من عقائد المذهب الشيعي واعترفوا بسلطان العباسيين ثم تكونت في بلاد المغرب دويلات إسلامية مستقلة.(١٤٠)

٢ - استقل روجه النورمندي سنة ٤٨٤هـ/ ١٠٩١م بصقلية - بعد أن استولى عليها من الفاطميين سنة ٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م ورحل عنها العلماء العرب وأذعن أهلها لسلطان الفرنجة.

وهكذا يتأكد لنا أن الهدف من ضرب هذا النوع من النقود الذهبية هو تأكيد تبعية هذه البلاد - مصر وصقلية وشمال أفريقية - للحكم والسيادة الفاطمية لبعدها عن مقر الخلافة. وعمد الفاطميون على تسجيل اسم الشهر الذي ضربت فيه هذه النقود للدقة في تحديد تأريخ تبعية هذه البلاد للخلافة الفاطمية، وهذا ما فعله الخليفة المعز لدين الله عندما كان موجودا بشمال أفريقية ليثبت ويؤكد على تبعية مصر له، وكذلك مافعله الخليفة الظاهر لإعزاز دين الله عندما كان مقيما بمقر خلافته بمصر ليؤكد تبعية صقلية له، وأيضا فعله الخليفة المستنصر بالله حينما كان موجودا بمصر ليبرهن على تبعية شمال أفريقية وصقلية له.

ولم يقتصر ضرب هذا النوع من النقود على الفاطميين فقط بل شاركهم في ذلك بعض سلاطين المماليك البحرية والجراكسة، ومن هؤلاء السلاطين الظاهر بيبرس الذي ضرب الدراهم الفضية بدار ضرب دمشق المحروسة في ذى القعدة سنة ٦٦٦هـ(١٤١)، وشهر صفر سنة ٦٦٧هـ (١٤٢)، وجمادى الآخر من السنة نفسها(١٤٣) وصفر سنة ٦٦٨هـ(١٤٤)، وصفر سنة ٦٦٩هـ(١٤٥)، وجمادى الأولى من السنة السابقة نفسها(١٤٦)، وكذلك في شهر رجب سنة ٦٦٩هـ(١٤٧)، ورجب أو رمضان سنة ٦٧٤هـ.(١٤٨)

ومن سلاطين المماليك البحرية الذين ضربوا هذا النوع من النقود السلطان المظفر سيف الدين حاجي الأول (٧٤٧ - ٧٤٨هـ/ ١٣٤٦ - ١٣٤٧م) الذي ينسب إلى درهم فاقد مكان سكه ولكنه يحمل تاريخ ضربه بالظهر وهو شوال سنة ٧٤٧هـ(١٤٩)، وهذا الدرهم من حيث طراز كتاباته يشبه الدراهم التي كانت تضرب بدمشق في تلك الفترة الزمنية(١٥٠)، وهناك درهم آخر ضرب شهر شعبان ولكنه فاقد مكان سكه وتأريخه.(١٥١) وينسب إلى السلطان حاجي الأول أيضا، وهناك تشابها كبيراً بينه وبينه درهم آخر من ضرب دمشق من حيث طراز كتاباته.(١٥٢)

كذلك ضرب بعض سلاطين المماليك الجراكسة

---

(١٤٠) حسن، ص ٢٩٤.

(١٤١) Balog, *Mamluk Sultans*, p. 95, No. 56.

(١٤٢) يوجد منه نموذج بمتحف جمعية النميات الأمريكية بنيويورك يبلغ وزنه ٢,٥٦ جرام وقطره ٢٤ مم؛ Balog, *Mamluk Sultans*, p. 95, No. 57.

(١٤٣) يوجد منه نموذج بمتحف جمعية النميات الأمريكية بنيويورك يبلغ وزنه ٢,٩٤ جرام وقطره ٢٢ مم؛ Balog, *Mamluk Sultans*, p. 96, No. 58.

(١٤٤) يوجد منه نموذج بمتحف جمعية النميات الأمريكية بنيويورك يبلغ وزنه ٢,٩٤ جرام وقطره ٢٢ مم؛ Balog, *Mamluk Sultans*, p. 96, No. 59.

(١٤٥) يوجد منه نموذج بمتحف جمعية النميات الأمريكية بنيويورك يبلغ وزنه ٢,٧٣ جرام وقطره ٢٢ مم: Balog, *Mamluk Sultans*, p. 96, No. 60.

(١٤٦) Balog, *Mamluk Sultans*, p. 96, No. 61.

(١٤٧) Balog, *Mamluk Sultans*, p. 96, No. 62.

(١٤٨) يوجد منه نموذج بمتحف جمعية النميات الأمريكية بنيويورك يبلغ وزنه ٢,٩٠ جرام وقطره ٢٢ مم: Balog, *Mamluk Sultans*, p. 96, No. 63

(١٤٩) سامح فهمي، ص ١٥٩ رقم ٢٥٣ ؛ Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, p. 81, No. 2702.

(١٥٠) Balog, *Mamluk Sultans*, p. 181, No. 307.

(١٥١) Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, p. 81, No. 2703.

(١٥٢) Balog, *Mamluk Sultans*, p. 181, No. 309.

هذا النوع من النقود. ومن هؤلاء السلطان سيف الدين برقوق الذي وصلنا من نقوده دينار ضرب دمشق جاء عليه اسم الشهر الذي ضرب فيه وهو جمادى ولم يأتي عليه مايبين ما إذا كان هو جمادى الأول أو جمادى الثاني وكما ورد عليه رقم الآحاد من تاريخ الضرب وهو خمس وحروف «ثما» من رقم العشرات ومن المؤكد أنها «ثمانين». وقد فقد منه رقم المئات الذي من المؤكد أنه «سبعمائة»(١٥٣) وهذا الدينار ضرب بدمشق خلال فترة حكمه الأولى.

كما سك سلاحقة الروم بآسيا الصغرى هذا النوع من النقود وسجلوا عليه اسم الشهر الذي ضربت فيه، منها قطعة من النقود الفضية ضربت في بازار في شهر صفر سنة ٦٦١هـ عليها اسم قيلج ارسلان الرابع وقد ورد عليها التأريخ المذكور بهامش الوجه.(١٥٤)

أما الغزنويون في الهند وأفغانستان (٣٣٦ - ٥٨٣هـ/ ٩٧٧ - ١١٨٧م) فقد ضربوا هذا النوع من النقود، ومنها درهم ضرب بلخ في ربيع الأول سنة احد كما جاء بهامش درهم يمين الدولة وأمين الله محمود.(١٥٥) ومنها قطعة من النقود الفضية ضرب غزنه في شهر ربيع الآخر سنة ٤٤٨هـ باسم فرخ زاده بن مسعود حيث ورد اسم هذا الحاكم بمركز الظهر أما مكان وتأريخ الضرب فجاء بهامش الظهر هكذا: «بسم الله ضرب هذا الدرهم بغزنه في شهور ربيع الآخر سنة ثمان واربعين والاربعمائة.»(١٥٦)

كذلك ضرب الغوريون في الهند وأفغانستان (٣٩٠ - ٦١٢هـ/ ١٠٠٠ - ١٢١٥م) النقود وسجلوا على بعضها اسم الشهر الذي ضربت فيه منها تنكه باسم معز الدين محمد بن سام (٥٩٩ - ٦٠٢هـ/ ١٢٠٣ - ١٢٠٦م) وهي بدون دار ضرب وكتاباتها تبين أنها ضربت في شهر رمضان سنة ٦٠١هـ وتحمل هذه التنكة(١٥٧) بمركز وجهها فارس يرفع دبوس ويعدو بحصانه في اتجاه اليسار وبهامش الوجه تأريخ الضرب المذكور وبالظهر اسم السلطان المعظم معز الدنيا والدين أبو المظفر محمد بن سام: ولقد أكثر الغوريون من ضرب النقود على طرز النقود القديمة، والأرجح أن هذا الطراز مستوحى من الدراهم السلجوقية المضروبة بقيصرية سنة (٥٩٦هـ/ ١١٩٩م) في عهد السلطان ركن الدين سليمان شاه.(١٥٨)

ومن الذين ضربوا هذا النوع من النقود شاهات خوارزم في بلاد ما وراء النهر (٤٧٠ - ٦٢٨هـ/ ١٠٧٧ - ١٢٣١م) وقد وصلنا من نقودهم دينار باسم السلطان علاء الدين أبو الفتح محمد يتضح من كتابات هامش ظهره أنه ضرب في شهر محرم ولا يوجد من تاريخ سكه سوى رقم الآحاد وهو «تسع» يليه حرف الواو(١٥٩) واسم هذا السلطان هو علاء الدين محمد بن طقش (٥٩٦ - ٦١٧هـ/ ١٢٠٠ - ١٢٢٠م) لذلك فإن تأريخ السك ربما يكون سنة ٥٩٩ أو ٦٠٩هـ.

كما ضرب الايلخانيون بإيران النقود المؤرخة بالشهر والسنة منها نموذج ورد بهامش ظهره أنه ضرب المباركة في شهر جماد(١٦٠) سنة ٦٦٥هـ. ويوجد جزء فاقد بعد اسم الشهر وهو جمادى الذي فقد حرف الياء الأخيرة وربما يكون الأول أو الآخر. ومن

---

(١٥٣) Lane-Poole, vol. IV, pp. 192-193, No. 621.

(١٥٤) Lane-Poole, vol. IX, p. 290, No. 256.

(١٥٥) Lane-Poole, vol. IX, p. 212, No. 502.

(١٥٦) Dominique Sourdel, *Inventaire Monnaies Musulmanes Anciennes du Musee de Caboul* (Damas, 1953), Institut Francais de Damas, p. XIV.

(١٥٧) متحف راث، ص ٣٨٩ رقم ٥٣٥.

(١٥٨) متحف راث، ص ٣٨٨ رقم ٥٣١.

(١٥٩) Lane-Poole, vol. IX, p. 371.

(١٦٠) Lane-Poole, vol. VI, p. 12, No. 20.

ايلخانات المغول الذين ضربوا هذا النوع من النقود اباقا (٦٦٣ ـ ٦٨٠هـ/ ١٢٦٥ ـ ١٢٨١م) الذي وصلنا من نقوده درهم ضرب شوال سنة ٦٦٩هـ. وقد جاء هذا التأريخ في سطر أفقي بكتابات الوجه بين شهادة التوحيد(١٦١)، وهناك بعض النماذج من هذا الطراز ضربت في السنة المذكورة نفسها ولكن اسم الشهر هو الذي يتغير فقط منها ماضرب في شهر رمضان(١٦٢)، أو ذي الحجة(١٦٣)، وهناك نموذج آخر ضرب في شهر جمادى سنة ٧٦١هـ(١٦٤)، ولكنه فاقد رقم المئات من تاريخ سكه، ولكن من المؤكد أنه «ستمائة»، ويمتاز هذا الدرهم بأنه نادر من نوعه المنشور لأنه يحمل رقم "١" بالأرقام بدلا من كلمة «الأول» بالحروف بعد كلمة «جمادى» لتمييز رقم الشهر. فقد جاءت الكلمة الأولى وهي «جمادى» بالحروف ثم استخدم رقم "١" بدلا من كلمة «الأول» التي توضح ترتيب الشهر.

وفي عهد السلطان غازان محمود (٦٩٤ ـ ٧٠٣هـ/ ١٢٩٥ ـ ١٣٠٤م) ضربت الدراهم من هذا النوع، منها درهم ضرب شيراز في شهر محرم سنة ٧٠٠هـ، وقد ورد هذا التأريخ المذكور مرتين، مرة بالوجه وأخرى بالظهر، فقد ظهر مرة بهامش الوجه ومرة أخرى على يمين ويسار الكتابة المركزية للظهر.(١٦٥) ومنها أيضا درهم ضرب همذان في شهر محرم سنة ٧٠٠هـ، وقد نقش هذا التأريخ بهامش الوجه دون أن يسبقه كلمة «سنة» ودون أن يسبق «محرم» كلمة «شهر».(١٦٦). وكثيراً ماكان حكام المغول بإيران يضربون نقودهم ويسجلون عليها تواريخ سكها مرتين إحداهما بالوجه والأخرى بالظهر.(١٦٧)

كذلك ضرب الحكام المغول بجورجيا هذا النوع من النقود. ومن هؤلاء الحكام الخان الأعظم منكوقان (٦٥٠ ـ ٦٥٩هـ/ ١٢٥٢ ـ ١٢٦١م) الذي وصلنا من نقوده الفضية المضروبة في تفليس نموذج ضرب شعبان سنة ٦٥٢هـ، ونماذج أخرى عليها شهور صفر أو ربيع الثاني أو جمادى الأول أو جمادى الثاني أو رجب أو شعبان أو رمضان أو شوال سنة ٦٥٣هـ ونماذج تحمل تأريخ سنة ٦٥٤هـ عليها شهور صفر أو جمادى الأول أو شعبان، وذى الحجة سنة ٦٥٥هـ، ودراهم تحمل شهر شعبان أو رمضان أو شوال سنة ٦٥٦هـ، وربيع الثاني سنة ٦٥٧هـ وشعبان أو ذى الحجة سنة ٦٥٨هـ وشهر محرم أو شعبان أو ذى القعدة سنة ٦٥٩هـ(١٦٨)، كما يوجد لنفس الخان نموذج من النقود النحاسية جاء بهامش ظهره أنه: ضرب في جمادى... سنة اثنى... مائه. ولا يوجد من تأريخ سكه سوى رقم الآحاد وهو «اثنى» ومن رقم المئات سوى كلمة «مائة» ومن المؤكد أن رقم المئات هو «ستمائة». ويلاحظ أنه فاقد جزء بعد كلمة «جمادى» ربما يكون «الأول» أو «الثاني» كذلك فإن هناك جزء فاقد بعد رقم الآحاد ومن المؤكد أنه «خمسين»(١٦٩)

وبعد وفاة منكوقان تولى ابنه قوبلاى (٦٥٨ ـ ٦٦٣هـ/ ١٢٦٠ ـ ١٢٦٥م) الذي أمر بضرب النقود الفضية بعضها مضروب في تفليس خلال فترة حكمه ومسجل عليها اسم الشهر الذي ضربت فيه.(١٧٠) ومن عهد ابقاخان (٦٦٣ ـ ٦٨٠هـ/ ١٢٦٥ ـ ١٢٨١م) وصلتنا مجموعة من الدراهم المحفوظة بمتحف جمعية النميات الأمريكية بنيويورك تحمل أسماء الشهور والسنوات التي ضربت فيها كشهر ذي القعدة سنة ٦٦٣هـ وشهر ذي الحجة أو شوال

(١٦١) Lane-Poole, vol. VI, p. 18, No. 43.

(١٦٢) Lane-Poole, vol. VI, p. 18, No. 44.

(١٦٣) Lane-Poole, vol. VI, p. 18, No. 45.

(١٦٤) Lane-Poole, vol. VI, p. 18, No. 46.

(١٦٥) Lane-Poole, vol. VI, p. 38, No. 104.

(١٦٦) Lane-Poole, vol. VI, p. 38, No. 105.

(١٦٧) Lane-Poole, vol. VI, pp. 38-40, Nos. 106, 108, 111, 113.

(١٦٨) Lane-Poole, vol. VI. p. 6, No. 3.; Lang, pp. 40-41.

(١٦٩) Lane-Poole, vol. VI, p. 7, No. 7.

(١٧٠) Lang, p. 42.

سنة ٦٦٥هـ ورجب أو جمادى الأول سنة ٦٦٦هـ أو محرم سنة ٦٦٧هـ وصفر أورجب أوذي الحجة سنة ٦٦٨هـ وصفر أو رمضان أو شوال أو ذي القعدة سنة ٦٧٠هـ ومحرم أو ذى القعدة سنة ٦٧١هـ وصفر أو شوال سنة ٦٧٢هـ وشوال سنة ٦٧٣هـ وربيع الأول أو رجب أو رمضان سنة ٦٧٤هـ ومحرم سنة ٦٧٥هـ وربيع الأول أو رجب سنة ٦٧٦هـ وربيع الأول أو شعبان سنة ٦٨٠هـ.(١٧١)

كما ضرب ابقاخان النقود الفضية بتفليس أيضا ولكن ورد عليها العبارات المسيحية المسجلة باللغة العربية، فقد جاء اسمه بمركز الوجه ووردت عقيدة التثليث المسيحية بمركز الظهر هكذا: «بسم الاب - والابن والروح - القدس اله - واحد +». وقد ظهر عليها تأريخ سكها بالشهر العربي والتأريخ الهجري وهي سنة ٦٨٠هـ وربيع الثاني سنة ٦٨×هـ ومحرم ٦××هـ وربيع الثاني سنة ٦××هـ.(١٧٢)

كذلك ضرب ارغون خان (٦٨٣ - ٦٩٠هـ/ ١٢٨١ - ١٢٩١م) نقوده الفضية بالعبارات المسيحية باللغة العربية والنقش الايغوري، ويوجد منها عشرون نموذجا محفوظة بمتحف جمعية النميات الأمريكية بنيويورك دوِّن عليها تأريخ سكها الهجري، بعضها يحمل اسم الشهر الذي ضربت فيه، منها نماذج ضربت في سنة ٦٨٣هـ وسنة ٦٨٤هـ وربيع الأول أو ربيع الثاني سنة ٦٨٦هـ.(١٧٣)

وضرب غازان محمود أيضا بعض نقوده الفضية بتفليس جاء بمركز ظهرها عقيدة التثليث المسيحية وبهامش الظهر تاريخ سكها حسب التقويم الهجري(١٧٤)، وفي الوقت نفسه ضرب بعض نقوده الفضية بتفليس أيضا ولكن بالعبارات العربية الإسلامية حيث سجل بمركز وجهها شهادة التوحيد ومكان ضربها وبهامش الوجه تاريخ الضرب الهجري(١٧٥)

ومن المعروف أن السلطان الايلخاني ارغون كان قد اعتنق الديانتين الإسلامية مرة والمسيحية مرة أخرى. فعندما كان مسلما وردت على نقوده العبارات الإسلامية وعندما تحول من الإسلام إلى المسيحية جاءت على نقوده العبارات المسيحية، ولكنه سجل تأريخ سكها بالهجري. كذلك الحال بالنسبة للسلطان غازان محمود الذي جاءت على نقوده العبارات المسيحية عندما كان مسيحيا وعندما تحول من المسيحية إلى الإسلام وردت على نقوده العبارات الإسلامية.(١٧٦) وقد ظهر تأريخ الضرب على كلا النوعين سواء الذي يحمل العبارات الإسلامية أو المسيحية متضمنا اسم الشهر العربي والسنة الهجرية.

ويرجع السبب الذي دفع كل من ارغون وغازان محمود إلى تسجيل التأريخ الهجري على النقود ذات العبارات المسيحية هو إرضاء للمسلمين المعاصرين لها حتى يجد هذا النوع من النقود قبولا لديهم في التعامل. لأنهما لو ضربا هذه النقود ذات العبارات المسيحية وسجلوا عليها تواريخ سكها حسب التقويم الميلادي كما فعل الصليبيون الذين كانوا يعتنقون الديانة المسيحية، فستلقى هذه النقود رفضا للتعامل بها من جانب المسلمين المعاصرين. وهذا ماحدث بالنسبة للنقود التي ضربها الصليبيون بعكا بالعبارات المسيحية وسجلوا عليها تأريخ سكها

(١٧١) Lang, pp. 42 - 44.
(١٧٢) Lang, p. 45.
(١٧٣) Lang, pp. 47-48, pl. V, Nos. 10, 12.
(١٧٤) Lang, p. 50.
(١٧٥) Lang, p. 50.
(١٧٦) محمد باقر الحسيني، «دراسة إحصائية للشعارات على النقود في العصر الإسلامي»، مجلة المسكوكات، العدد ٦، لسنة ١٩٧٥م، ص ١٢٤.

حسب التقويم الميلادي، لذلك لم يستمر ضربها سوى بضع سنوات قليلة لعدم الإقبال على التعامل بها من جانب المسلمين المعاصرين لهم.

هكذا يتضح أن الفاطميين أول من ضربوا النقود الإسلامية وسجلوا عليها تاريخ سكها بالشهر والسنة وقد سار على نهجهم كل من المماليك والغزنويون والغوريون والايلخانيون في إيران وجورجيا والخانات العظام. وقد ضربت هذه النقود من الذهب والفضة والنحاس، وقد ضرب منها الدينار وربع الدينار والدرهم والفلس.

٣ ـ تسجيل تاريخ السك متضمنا اليوم والشهر وسنة الضرب

يوجد نوع من النقود الإسلامية جاء تاريخ سكها مشتملا على اليوم الذي ضربت فيه، يليه اسم الشهر العربي ثم سنة السك، ومن ذلك دينار فاطمي مضروب في عهد الخليفة المستنصر بالله بدار ضرب القيروان ورد بهامش ظهره إنه ضرب في «القيروان في غرة شعبان سنة ست وأربعين وأربعمائة.»[(١٧٧)] ومن المعروف أن الغرة هي اليوم الأول من الشهر، ومن هذا النوع من النقود درهم محفوظ بمتحف جمعية النميات الأمريكية بنيويورك مضروب بأمر الخان الأعظم منكوقان بدار ضرب تفليس ومسجل عليه تاريخ سكه وهو اليوم العاشر من شهر شعبان سنة ٦٥٢هـ.[(١٧٨)] ومنها كذلك درهم ضرب في عهد منكوقان أيضا بدار سك تفليس في اليوم الخامس عشر من صفر سنة ٦٥٣هـ.[(١٧٩)] كما يوجد نموذج من هذا النوع من الدراهم ضرب بأمر الخان المولى قوبلاى، وقد ورد بمركز وجه هذا الدرهم شهادة التوحيد في ثلاثة أسطر هكذا: «لا إله ـ الا الله وحده لا ـ شريك له» وبهامش وجهه تاريخ ضربه وهو السادس من شعبان سنة ٦٦١هـ.[(١٨٠)]

وهكذا يتضح في ضوء ما سبق أن الفاطميين هم أول من سجل على النقود تأريخ سكها متضمنا اليوم الذي ضربت فيه قطعة النقود يليه اسم الشهر العربي ثم سنة السك حسب التقويم الهجري، وقد سار على الدرب نفسه المغول الذين ضربوا الدراهم وسجلوا عليها تأريخ سكها حسب الأسلوب الذي اتبعه الفاطميون. وربما يعثر في المستقبل على نقود مؤرخة بهذه الطريقة أو تنشر نماذج تبرهن على أن هذا النوع من النقود لم يقتصر ضربه على الفاطميين أو المغول وإنما ضربه أُسَرٌ إسلامية أخرى غيرهما.

ثانيا: التاريخ الهجري المسجل بالأرقام العربية

تم تسجيل تأريخ ضرب بعض النقود الإسلامية بالأرقام العربية حسب التقويم الهجري بعدة طرق سنتعرف عليها من خلال استعراضنا لنقود الدول الإسلامية التي جاءت على نقودها تأريخ سكها بالأرقام العربية، ومن هذه النقود تلك التي ضربت في العصر المملوكي بمصر والشام. وكان تأريخ السك بالحروف سائدا على هذه النقود حتى نهاية عهد السلطان جقمق ولكن في السنة الأولى التي تولى فيها السلطان الأشرف اينال وهى سنة ٨٥٧هـ ظهرت بعض النقود الذهبية عليها تأريخ ضربها بالأرقام العربية وربما تعتبر أقدم نقود مملوكية عليها تأريخ سكها بالأرقام. ومنذ سنة ٨٥٧هـ وحتى نهاية العصر المملوكي سنة ٩٢٢هـ ضربت النقود وجاء على بعضها تأريخ سكها بالأرقام[(١٨١)]، وعلى البعض الآخر تأريخ سكها بالحروف العربية[(١٨٢)]، وبعد أن

(١٧٧) Hazard, p. 91, No. 10.

(١٧٨) Lang, p. 40, pl. IV, No. 3.

(١٧٩) Lang, p. 40, pl. IV, No. 4.

(١٨٠) Lang, p. 42, pl. IV, No. 9.

(١٨١) Balog, *Mamluk Sultans*, p. 330, Nos. 758-759.

(١٨٢) Balog, *Mamluk Sultans*, p. 336, No. 774, p. 365, No. 859.

استطاع السلطان سليم الأول العثماني فتح مصر سنة ٩٢٣هـ/ ١٥١٧م خضعت مصر للحكم العثماني وضربت النقود عليها تأريخ سكها بالأرقام فقط.

وقد استخدم العثمانيون في تسجيل تأريخ ضرب نقودهم الأرقام العربية بدلا من الحروف. وأصبح ذلك سائدا على النقود العثمانية المضروبة منذ القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. وجاء تأريخ السك على هذه النقود بإحدى طريقتين: الطريقة الأولى وهي تسجيل تأريخ الضرب الفعلي لقطعة النقود دون أن يضاف اليه كلمة أو حرف لتمييز نوع التأريخ. والطريقة الثانية وهي تسجيل تأريخ تولية السلطان. فلو وجدنا مثلا نقود عليها التواريخ التالية: ٩٢٦، ٩٨٢، ١٠٣٢، ١١٧١، ١٢٥٥ فإننا نقرر أنها نقود كلا من السلطان سليمان الأول والسلطان مراد الثالث والسلطان مراد الرابع والسلطان مصطفى الثالث والسلطان عبد المجيد على التوالي. إلى جانب تأريخ تولية السلطان كان ينقش رقم السنة التي ضربت فيها قطعة النقود من تأريخ توليته السلطنة. فمثلا قطعة من النقود تحمل تأريخ ١١٧١/٧ معناها أن هذه القطعة ضربت في السنة السابعة لتولية السلطان مصطفى الثالث الذي تولى السلطنة سنة ١١٧١هـ. ولتحديد تأريخ السك الفعلي لهذه القطعة من النقود يجب إضافة رقم سنة الضرب (٧) إلى تاريخ التولية (١١٧١هـ) ليصبح مجموعهما ١١٧٨ ثم نقوم بطرح رقم حسابي واحد منه ليصبح تأريخ الضرب الحقيقي هو ١١٧٧هـ.

ويبدو أن الطريقة الأولى أقدم استخداما على النقود العثمانية. وقد وصلتنا منها قطعة من النقود الفضية «أوقة» لا يوجد عليها اسم دار سكها ولكن ورد بوجهها اسم بايزيد بن مراد وبظهرها تاريخ ضربها بالأرقام وهو سنة ٧٩٢هـ.(١٨٣) وربما تعتبر هذه القطعة هي أقدم النقود الفضية العثمانية المسجل عليها تأريخ سكها الفعلي بالأرقام. ويوجد الكثير من النقود الفضية العثمانية المعروفة باسم أوقة ورد عليها تأريخ سكها الحقيقي بالأرقام، منها قطعة باسم الأمير سليمان بن بايزيد جاء بظهرها تأريخ سكها وهو سنة ٨٠٦هـ.(١٨٤) وأخرى باسم محمد بن بايزيد ضرب بليد سنة ٨١٦هـ(١٨٥)، وغيرها من القطع الأخرى من النوع نفسه.(١٨٦)

وقد استخدمت الطريقة الأولى على النقود التي ضربت في معظم البلاد التابعة للدولة العثمانية في عهد كل من بايزيد الثاني (٩١٨ ـ ٩٢٦هـ/ ١٥١٢ ـ ١٥٢٠م) والسلطان سليمان الأول (٩٢٦ ـ ٩٧٤هـ/ ١٥٢٠ ـ ١٥٦٦م) والسلطان سليم الثاني ابن سليم الأول (٩٧٤ ـ ٩٨٢هـ/ ١٥٦٦ ـ ١٥٧٤م) والسلطان مراد الثالث بن سليم الثاني (٩٨٢ ـ ١٠٠٣هـ/ ١٥٧٤ ـ ١٥٩٥م) والسلطان محمد الثاني بن مراد الثالث (١٠٠٣ ـ ١٠١٢هـ/ ١٥٩٥ ـ ١٦٠٣م) وجميع السلاطين العثمانيين حتى عهد السلطان عثمان الثالث بن مصطفى الثاني (١١٦٨ ـ ١١٧١هـ/ ١٥٧٤ ـ ١٧٥٧م).(١٨٧) هذا ومن الملاحظ أن بعض النقود المعروفة باسم سلطاني المضروبة بتونس في عهد السلطان أحمد الثالث بن محمد الرابع (١١١٥ ـ ١١٤٣هـ/ ١٧٠٣ ـ ١٧٣٠م)(١٨٨) ورد عليها تأريخ سكها الفعلي مرتين بالوجه والأخرى بالظهر.

أما الطريقة الثانية فقد ظهرت إلى جانب الطريقة

---

(١٨٣) Lane-Poole, vol. VIII, p. 46, Nos. 89-91, pp. 39-348; Broome. p. 135, No. 211.

(١٨٤) Broome, p. 136, No. 212.

(١٨٥) Broome, p. 136, No. 213.

(١٨٦) Broome, p. 136, Nos. 214-215.

(١٨٧) قازان، ص ص ٣٥٩ ـ ٣٧٧، رقم ٧٣٣ ـ ٨٢٤.

(١٨٨) قازان، ص ٣٧٣، رقم ٨٠٧ ـ ٨١٢.

الأولى على نماذج من النقود التي ضربت في بعض البلاد التابعة للإمبراطورية العثمانية كما في عهد مصطفى الثالث بن أحمد الثالث (١١٧١ ـ ١١٨٧هـ/ ١٧٥٧ ـ ١٧٧٤م) إذ ضربت النقود بمصر واسلامبول حسب الطريقة الثانية(١٨٩)، بينما ضربت النقود في الوقت نفسه بتونس حسب الطريقة الأولى(١٩٠). كما استخدمت الطريقة الثانية على نقود السلاطين العثمانيين الذين جاءوا بعد مصطفى الثالث كالسلطان عبد الحميد الأول بن أحمد الثالث (١١٨٧ ـ ١٢٠٣هـ/ ١٧٧٤ ـ ١٧٨٩م) وخاصة تلك التي ضربت بمصر واسلامبول وطرابلس غرب(١٩١)، كما ظهرت هذه الطريقة أيضا على نقود غيره من السلاطين العثمانيين الذين جاءوا بعد السلطان عبد الحميد الأول(١٩٢)، غير أنه يبدو أن تونس التزمت بالطريقة الأولى في تسجيل تأريخ سك نقودها.(١٩٣)

وقد ضرب الآق قويونلو (الشاه البيضاء) في شرق الأناضول وأذربيجان (٧٨٠ ـ ٩١٤هـ/ ١٣٧٨ ـ ١٥٠٨م) نقودهم الذهبية على الطراز المملوكي الجركسي المعروف باسم الأشرفي الذي يفصل بين أسطر كتاباتها زخرفة تشبة الأمواج المتكسرة كما هو الحال في النقود الذهبية المملوكة الجركسية، وجاء على نقودهم تأريخ سكها الفعلي بالأرقام كما هو في اشرفي ضرب بتبريز سنة ٩٠٤هـ يرجع إلى عهد محمد بهادر (٩٠٣ ـ ٩٠٧هـ/ ١٤٩٨ ـ ١٥٠٢م) ويتميز بأن وجهه يشتمل على سطرين أفقيين بالخط النسخ نصهما: لا إله إلا الله ـ محمد رسول الله. ويفصل بين السطرين الزخرفة المذكورة المتجهة لليسار ويحمل ظهره القاب واسم محمد بهادر يلي ذلك مكان الضرب وتأريخة.(١٩٤) كما ضرب الآق قويونلو النقود الفضية وسجلوا عليها تأريخ سكها بالأرقام، منها نموذج باسم السلطان العادل يعقوب خان (٨٨٤ ـ ٨٩٦هـ/ ١٤٧٩ ـ ١٤٩٠م) يحمل بهامش الوجه تأريخ ضربها بالأرقام وهو ٨٩١ كلمة سنة.(١٩٥)

أما القراقيونلو (الشاه السوداء التركمانية) فقد ضربوا نقودهم وسجلوا على بعضها تأريخ سكها بالحروف(١٩٦) وعلى البعض الآخر تأريخ سكها بالأرقام، ومن النوع الأخير توجد قطعة من النقود الفضية باسم جهان شاه (٨٤١ ـ ٨٧٢هـ/ ١٤٣٥ ـ ١٤٦٧م) ضربت في تبريز سنة ٨٦٣هـ كما جاء بالسطر الأخير لكتابات الظهر.(١٩٧)

كذلك ضربت بعض النقود بأمد في عهد بني ارتق وورد عليها تأريخ سكها بالأرقام منها جاء على فلس ضرب في سنة ٦١٤هـ في عهد الملك الصالح ناصر الدين محمود بن محمد (٥٩٧ ـ ٦١٩هـ/ ١٢٠٠ ـ ١٢٢٢م) وبمركز وجهه النسر الملكي ذو الرأسين على يمينه عبارة: «ضرب بآمد» وعلى يساره: «سنة ٦١٤» وبهامشه: الملك الصالح ناصر الدنيا والدين محمود ابن محمد بن ارتق. وبمركز ظهره: الامام الناصر ـ السلطان الغالب ـ عز الدنيا والدين ـ كيكاوس بن كيخسرو بن قلج ارسلان. حولها من اليمين كلمة «المومنين» ومن اليسار كلمة «ير» وبهامش ظهره: السلطان(١٩٨)، ومن المرجح أن هذا الفلس يعتبر أقدم الفلوس الإسلامية المسجل عليها تأريخ سكها بالأرقام بل ربما يعتبر أقدم النقود الإسلامية جميعا.

(١٨٩) قازان، ص ص ٣٧٧ ـ ٣٧٨، رقم ٨٢٥، ٨٢٨، ٨٣٢، ٨٣٦.

(١٩٠) قازان، ص ٣٧٧، رقم ٨٣٠.

(١٩١) قازان، ص ٣٨٠، رقم ٨٣٧ ـ ٨٤٤.

(١٩٢) قازان، ص ص ٣٨١ ـ ٤٠٠، رقم ٨٤٥ ـ ٩٥٠.

(١٩٣) قازان، ص ٣٩١، رقم ٨٩٨ ـ ٩٠١، ص ص ٣٩٣ ـ ٣٩٤، رقم ٩١٢ ـ ٩٢٦، ص ٣٩٨، رقم ٩٤٠ ـ ٩٤٢.

(١٩٤) قازان، ص ١٧٤، ص ص ٤٣٣ ـ ٤٣٤، رقم ١٠٥٩.

(١٩٥) Lane-Poole, vol. VIII, p. 13, Nos. 28-29.

(١٩٦) Lane-Poole, vol. VIII, p. 2, No. 1.

(١٩٧) Lane-Poole, vol. VIII, p. 4, No. 7.

(١٩٨) Lane-Poole, vol. III, p. 131, No. 346.

ومنها أيضا فلس آخر ضرب بأمد سنة ٦٢١هـ باسم ركن الدين مودود بن محمود (٦١٩ ـ ٦٢٩هـ/ ١٢٢٢ ـ ١٢٣١م) وورد في الفراغ بين الدائرة الداخلية والمربع مايلي: ضرب بأمد ـ سنة ـ ٦٢١. كما جاء في الفراغ بين المربع والدائرة الخارجية بالوجه: (الملك المسعود) ـ ركن الدين ـ مودود بن ـ محمود بن ارتق[١٩٩] وظهر على فلس آخر تأريخ سكه بالأرقام وقد ورد رقم الآحاد وهو «واحد» على يسار رقم المئات وهو ستمائة. والمفروض أن يرد على يمين رقم العشرات وهو «٢» لكي يصبح تأريخ سكه ٦٢١هـ[٢٠٠]، كذلك جاء بوجه فلس آخر للملك نفسه ضرب بالحصن (كيفا) تأريخ سكه بالأرقام وهو ٦١٥هـ[٢٠١]، كما ضرب الملك نفسه بأمد أيضا بعض الفلوس ولكنه سجل تأريخ سكها بالحروف منها نموذج مضروب سنة ٦١٧هـ.[٢٠٢]

وفي إيران استخدم التيموريون التأريخ الهجري بالحروف على بعض نقودهم كما استخدموا التأريخ الهجري بالأرقام على البعض الآخر. واستخدموا التأريخين معا على قطعة واحدة.

ومن النقود التيمورية التي ورد عليها تأريخ سكها بالأرقام، قطعة من النقود الفضية باسم السلطان شاه رخ جاء بظهرها: ضرب ـ شيراز ـ ٨١٦[٢٠٣]، وأخرى ضرب هراة سنة ٨١٩هـ، وقد جاء بمركز الظهر ألقاب واسم شاه رخ وبالسطر الأخير ورد تأريخ الضرب وهو سنة ٨١٩ دون أن تسبقه كلمة سنة.[٢٠٤] وهناك الكثير من قطع النقود التيمورية المضروبة في عهد السلطان شاه رخ عليها تأريخ سكها بالأرقام ضربت بدور ضرب مختلفة مثل أصفهان[٢٠٥]، ومساري[٢٠٦]، ويزد[٢٠٧]، وخوارزم[٢٠٨]، وقم[٢٠٩]، وقزوين.[٢١٠]

وفي العصر الصفوي (٩٠٧ ـ ١١٤٠هـ/ ١٥٠١ ـ ١٧٣٢م) ضربت النقود الذهبية وعليها تأريخ سكها الفعلي بالأرقام بدور ضرب اصفهان ومشهد وتبريز ويزد واستراناد وغيرها. وكان يسجل بمركز وجهها: «لا إله إلا الله محمد رسول الله على ولى الله» وبهامش وجهها أسماء الأئمة الاثنى عشرية. وكان يرد بالظهر أحيانا مكان الضرب وتأريخية[٢١١]، وقد ضرب من النقود الصفوية الأشرفي والمهر والتنكة وغيرهم. كما أن أقدم النقود الصفوية المنشورة وتحمل تأريخ سكها الهجري بالأرقام هي تنكه من الفضة باسم محمد شيباني ضرب استراد سنة ٩١٤هـ[٢١٢]، ومن الجدير بالذكر أن كتابات النقود الصفوية جاءت باللغتين العربية والفارسية.

أما الأفشاريون (١١٤٨ ـ ١٢١٠هـ/ ١٧٣٦ ـ ١٧٩٥م) فقد ورد على نقودهم تأريخ سكها بالأرقام بثلاث طرق: الطريقة الأولى وهي أنهم سجلوا عليها تأريخ ضربها الفعلي[٢١٣]، مثلما كان متبعا في النقود

---

(١٩٩) Lane-Poole, vol. III, p. 136, No. 358.

(٢٠٠) Lane-Poole, vol. III, p. 136, No. 359.

(٢٠١) Lane-Poole, vol. III, p. 132, Nos. 349-350.

(٢٠٢) Lane-Poole, vol. III, p. 133, No. 218.

(٢٠٣) Lane-Poole, vol. X, p. 147, No. 57f.

(٢٠٤) Lane-Poole, vol. X, p. 147, No. 57 b.

(٢٠٥) Lane-Poole, vol. X, p. 147, No. 59, p. 149, No. 64d.

(٢٠٦) Lane-Poole, vol. X, p. 148.

(٢٠٧) Lane-Poole, vol. X, p. 148, No. 64; Broome, p. 139, No. 218.

(٢٠٨) Lane-Poole, vol. XI, p. 49, No. 649.

(٢٠٩) Lane-Poole, vol. X, p. 149, No. 71p.

(٢١٠) Lane-Poole, vol. X, p. 150, No. 751.

(٢١١) قازان، ص ٤٣٥، ٤٣٧، رقم ١٠٦٤؛ متحف راث، ص ٣٨١، رقم ٤٩٧، ص ٣٨٥، رقم ٥١٦
Broome, pp. 169-170, Nos. 270-272, pp. 171-174, Nos. 278-283, p. 167, No. 265.

(٢١٢) كانت النقود الذهبية تسمى اصلا التنكا ولكن المغول سموها المهر، وكانت العملة الفضية تسمى ابتداء التنكا ايضا ولكنها سميت بالروبية فيما بعد، وهذا الاسم هو السائد إلى يومنا هذا؛ قازان، ص ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣؛ Broome, p. 167, No. 265.

(٢١٣) قازان، ص ١٧٨، رقم ١٠٦٩؛
Broome, pp. 174-175, No. 284-286.

الصفوية، كما جاء بظهرا شرف ذهب باسم نادر شاه (١١٤٨ ـ ١١٦٠هـ/ ١٧٣٦ ـ ١٧٤٧م)[٢١٤]، أما الطريقة الثانية هي أنهم سجلوا تأريخ ضربها الفعلي إلى جانب تسجيل رقم السنة التي تقابل تأريخ السك من سنوات حكم الحاكم الافشاري نفسه، منها مهر باسم نادر شاه ضرب دار السلطنة اصفهان سنة ١١٥٦هـ (١٧٤٣م) السنة التاسعة من حكمه. وقد ورد بالوجه اسم السلطان وبالظهر مكان السك بالأرقام وتأريخه[٢١٥]، ولمعرفة تأريخ تولية نادر شاه نقوم بطرح رقم السنة (٩) من تأريخ الضرب الفعلي ثم نضيف لناتج الطرح رقم واحد هكذا ١١٥٦ – ٩ = ١١٤٧ + ١ = ١١٤٨ وهو تأريخ تولية نادر شاه. ويرجع السبب في استخدام الأفشاريين لهذه الطريقة المغولية في كتابة التأريخ أن نادر شاه بعد أن استولى على دلهي من محمد شاه في سنة ١١٥٢هـ/ ١٧٣٩م واستولى على الخزينة المغولية اتخذ من المهر الهندي نموذجا للعملة الإيرانية.[٢١٦]

والطريقة الثالثة هي استخدام نظام حساب الجمل في تسجيل تاريخ الضرب، وكان تنفيذ هذه الطريقة يتم بتسجيل عبارة باللغة العربية أو الفارسية كل حرف من هذه العبارة يعطي رقما حسابيا معينا، وبحاصل جمع هذه الأرقام نحصل على تأريخ الضرب. فعلى سبيل المثال ورد باللغة العربية عبارة «الخير فيما وقع» بظهر درهم باسم نادر شاه الأفشاري ضرب تفليس. وقد جاءت على النحو التالي: بتاريخ الخير فيما وقع ـ تفليس ـ ٤٨ ضرب ١١[٢١٧]، كما وردت العبارة نفسها على قطعة من النقود النحاسية، وهذه العبارة تعطي بحساب الجمل رقم «١١٤٨» هو تأريخ الضرب. وهذا التأريخ يوافق السنة الأولى لتأسيس الدولة الافشارية ويوافق أيضا السنة الأولى لتولية السلطان نادر شاه الحكم.[٢١٨]

وعن كيفية حساب تأريخ السك هذا بنظام حساب الجمل هو أن كل حرف يساوي رقما حسابيا معينا كما سبق أن ذكرت. فالكلمة الأولى وهي «الخير» تتكون من الحروف أ = ١، ل = ٣٠، خ = ٦٠٠، ى = ١٠، ر = ٢٠٠ وهذه الكلمة تساوي = ١+٣٠+٦٠٠+١٠+٢٠٠=٨٤١. أما الكلمة الثانية وهى «فيما» تتكون من الحروف: ف = ٨٠ ، ى = ١٠، م = ٤٠ ، أ = ١ وهذه الكلمة تساوي = ٨٠+١٠+٤٠+١ = ١٣١ والكلمة الأخيرة وهي «وقع» تتكون من الحروف: و = ٦، ف = ١٠٠، ع = ٧٠ وهذه الكلمة تساوي = ٦+١٠٠+٧٠= ١٧٦. وبجمعنا لهذه الكلمات الثلاث التي تتكون منها العبارة نجد أنها تساوي = ٨٤١ + ١٣١ + ١٧٦ = ١١٤٨ وهو تأريخ الضرب وهو يقابل السنة الأولى التي تولى فيها نادر شاه الحكم.

ومن العبارات الفارسية التي وردت على النقود الإسلامية التي تعطينا بنظام حساب الجمل رقما هو تأريخ سكها عبارة «ندر بدرك رفت» وهي تعني باللغة العربية «نادر ذهب إلى جهنم» وتفسير هذه العبارة يكون على النحو التالي: الكلمة الأولى وهى «ندر» تتكون من الحروف ن = ٥٠، د = ٤، ر = ٢٠٠ وهذه الكلمة تساوي = ٥٠+٤+٢٠٠= ٢٥٤. والكلمة الثانية وهي «بدرك» تتكون من حروف: ب = ٢، د = ٤، ر = ٢٠٠، ك = ٢٠ وهذه الكلمة تساوي = ٢+٤+٢٠٠+٢٠=٢٢٦ أما الكلمة الأخيرة فهي «رفت» وتتكون من حروف: ر = ٢٠٠، ف = ٨٠، ت = ٤٠٠ وهذه الكلمة تساوي ٢٠٠+٨٠+٤٠٠=

(٢١٤) Broome, p. 174, No. 284.

(٢١٥) وزن المهر ١٠,٩٩ جرام وقطره ٢٢ مم؛ متحف راث، ص ٣٨٥، رقم ٥١٥.

(٢١٦) متحف راث، ص ٣٨٥، رقم ٥١٥.

(٢١٧) Lang, 103, pl. XII, No. I.

(٢١٨) محمد باقر الحسيني، «دليل مجموعة عبد الله الصراف» مجلة المسكوكات، ٢ سنة ١٩٦٩م، ص ص ٧٠ ـ ٧١؛ الحسيني، «دراسة إحصائية»، ص ١١٦.

٦٨٠، وبذلك فإن حاصل جمع هذه العبارة هو = ٢٥٤ + ٢٢٦+ ٦٨٠ = ١١٦٠ وهذا الرقم يمثل تأريخ ضرب قطعة النقود الموجود عليها هذه العبارة المذكورة، وهذا التاريخ يقابل السنة الأخيرة لحكم نادر شاه(٢١٩)، وربما يرجع السبب في تسجيل هذه العبارة على نقود نادر شاه إلى انه كان في الفترة الأخيرة من حكمه سفاكا للدماء قاتلا، شديدا على الرعية وحتى على أبنائه.(٢٢٠)

وهكذا يتضح في ضوء ماسبق أن نادر شاه استخدم الطرق الثلاث المذكورة في تسجيل تأريخ سك النقود. ويبدو أن الطريقة الثالثة في التأريخ استخدمت بإيران في عهد الافشاريين لأول مرة على النقود الإسلامية.

أما الزنديون بإيران (١١٦٣ ـ ١٢٠٩هـ/ ١٧٥٠ ـ ١٧٩٤م) فقد ورد على نقودهم تأريخ سكها الفعلي بالارقام العربية(٢٢١).

وقد ضرب القاجاريون (١١٩٣ ـ ١٣٤٢هـ/ ١٧٧٩ ـ ١٩٢٤م) النقود المعروفة بالتومان ونصف التومان والأشرفي ومضاعفاته بدور الضرب القاجاريه مثل دار المزارشت ودار السلطنة باصفهان ودار العلم شيراز ودار الخلافة طهران ودار العبادة يزد ودار السلطنة تبريز ودار الملك طبرستان ودار السلطنة قزوين وغيرها.(٢٢٢) وقد جاء على نقودهم تأريخ سكها الهجري بالأرقام بطريقتين. الطريقة الأولى وهي تسجيل التأريخ الفعلي لضرب النقود فقط كما كان متبعا في عهد الزنديين وما سبقهم من الافشاريين وقبلهم الصفويين. أما الطريقة الثانية هى أنهم كانوا يسجلون تأريخ تولية السلطان عرش السلطنة كاملا إلى جانب تسجيل تأريخ الضرب الفعلي كاملا أيضا. وقد نفذت هذه الطريقة الثانية على تومان مضاعف ضرب طهران سنة ١٢٩٧ يحمل بوجهه صورة نصفية للشاه وبأعلى رأسه نقش نصه: اعتلى السلطنة ١٢٦٤. ضرب في إيران سنة ١٢٩٧ وبظهره: السلطان ناصر الدين شاه قاجار ـ طهران (١٢٦٤ ـ ١٣١٣هـ/ ١٨٤٨ ـ ١٨٩٦م).(٢٢٣) وهذه الطريقة جديدة ابتكرها القاجاريون في تسجيل التاريخ الهجري لسك نقودهم بالأرقام.

وفي الهند وأفغانستان كان سلاطنة دلهي (٦٠٢ ـ ٩٦٢هـ/ ١٢٠٦ ـ ١٥٥١م) يسجلون على نقودهم تأريخ ضربها الفعلي كما هو الحال في النقود التي ضربها غياث الدين محمود بن محمد (٧٥٢هـ/ ١٣٥١م) الذي ينتمي إلى التغلقيين، فقد جاء تأريخ الضرب أسفل كتابات الظهر(٢٢٤)، كما اتبع الطريقة نفسها سلاطنة المالوه (٨٠٤ ـ ٩٣٧هـ/ ١٤٠١ ـ ١٥٣١م) في تسجيل تأريخ سك نقودهم. ومن هذه النقود تنكه مربعة الشكل باسم غياث شاه (٨٧٣ ـ ٩٠٦هـ/ ١٤٦٨ ـ ١٥٠٠م) ضربت سنة ٨٨٣هـ، وقد جاء التأريخ المذكور أسفل كتابات الظهر(٢٢٥)، وتوجد تنكه أخرى مشابهة لها تماما من حيث كتاباتها غير أن تأريخ سكها هو سنة ٨٩٩هـ.(٢٢٦)

أما الأباطرة المغول بالهند (٩٣٢ ـ ١٢٧٤هـ/

(٢١٩) الحسيني، «دراسة إحصائية»، ص ١١٦.

(٢٢٠) شاهين مكاريوس، تاريخ إيران (مصر، ١٨٩٨م)، ص ١٩٧ وما بعدها.

(٢٢١) قازان، ص ص ٤٣٨ ـ ٤٣٩، رقم ١٠٧٤ ـ ١٠٨٠؛ Broome, p. 176, No. 288.

(٢٢٢) قازان، ص ص ٤٤٠ ـ ٤٤٥، رقم ١٠٨١ ـ ١١٠٠؛ متحف راث، ص ٣٨٢، رقم ٤٩٩، ص ٢٩٤ رقم ٥٥٨؛ Broome, p. 177, Nos. 290-291, pp. 178-179, Nos. 293-297.

(٢٢٣) قازان، ص ص ٤٤٢، ٤٤٤ ـ ٤٤٥، رقم ١١٠١ ـ ١١٠٧.

(٢٢٤) قازان، ص ص ٤٥٧ ـ ٤٥٨، رقم ١١٤٢.

(٢٢٥) وهذه التنكة من الذهب وهي مربعة الشكل يبلغ وزنها ١٠,٩٦ جرام وطول ضلعها ٢٢ مم، وقد نقش على وجهها علامة الصليب المعكوف وهو رمز هندي للرفاهية والحياة الجديدة؛ متحف راث، ص ٣٨٤، رقم ٥٠٩.

(٢٢٦) قازان، ص ص ٤٥٩ ـ ٤٦٠، رقم ١١٤٨.

١٥٢٦ ـ ١٨٥٨م) فكانوا يسجلون على نقودهم تأريخ سكها بالأرقام واتبعوا في ذلك أربع طرق هي: الطريقة الأولى هي أنهم كانوا يسجلون عليها تأريخ ضربها الفعلي فقط، منها مهر باسم جلال الدين أكبر ابو الفتح محمد (٩٦٣ ـ ١٠١٤هـ/ ١٥٥٦ ـ ١٦٠٥م) ضرب لاهور سنة ٩٧٣. وقد نقش بالوجه في أسطر أفقية شهادة التوحيد والرسالة المحمدية مختصرين وبالظهر في أسطر أفقية اسم السلطان أكبر وألقابة يليها مكان وتاريخ ضربه المذكورين.[٢٢٧]

والطريقة الثانية وهي أنهم كانوا يسجلون عليها اسم الإمبراطور ومكان الضرب ورقم سنة حكمه فقط دون كتابة تأريخ الضرب الفعلي.
وفي هذه الحالة يمكننا تحديد تأريخ السك الفعلي وذلك بتحديد تأريخ تولية الامبراطور، ثم نضيف إليه رقم سنة حكمه ونطرح منها رقم واحد.
وهكذا نستطيع تحديد تاريخ الضرب. ومن أمثلة ذلك مهر بوجهه في أسطر أفقية شهادة التوحيد والرسالة المحمدية مختصرين ضرب سورات وبظهره اسم شهاب الدين شاهجيهان[٢٢٨] (١٠٣٧ ـ ١٠٦٨هـ/ ١٦٢٨ ـ ١٦٥٨م) والسنة الثانية. ويمكننا تحديد تأريخ ضربه وذلك أنه من المعروف أن شاهجيهان تولى سنة ١٠٣٧هـ وأن هذا المهر ضرب في السنة الثانية من حكمه فنضيف رقم سنة حكمه إلى تأريخ التولية فيكون ١٠٣٧ + ٢ = ١٠٣٩ ونطرح منه رقم واحد فيعطينا تأريخ الضرب هو ١٠٣٨هـ.

أما الطريقة الثالثة وهي أنهم كانوا يسجلون تأريخ الضرب الفعلي لقطعة النقود وما يقابله من سنة حكم الامبراطور الذي كان يرد اسمه على القطعة كما هو في مهر بازبرانا (اهداء) ضرب في السنة الثانية من حكمه.[٢٢٩]

ونستطيع من خلال تسجيل تأريخ ضرب المهر الحقيقي وما يقابله من سنة حكم الامبراطور أن نحدد تأريخ تولية هذا الحاكم وذلك عن طريق طرح رقم سنة الحكم من تأريخ الضرب ونضيف إلى ناتج هذه العملية رقم واحد. فمثلا المهر المذكور المضروب سنة ١٠٣٨هـ في عهد شاهجيهان في السنة الثانية من حكمه يمكننا تحديد تأريخ توليه شاهجيهان كالتالي: ١٠٣٨ – ٢+١= ١٠٣٧هـ.

والطريقة الرابعة والأخيرة وهى الرمز أو الإشارة إلى الشهر الذي ضربت فيه قطعة النقود بتسجيل البرج الفلكي مع تسجيل اسم وألقاب الامبراطور وتأريخ الضرب الفعلي لها وما يقابله من سنوات حكمه كالسنة الرابعة أو الخامسة أو السادسة مثلا. وقد ضربت هذه النقود ذات الأبراج في عهد الامبراطور نور الدين باد شاه جاهنجير (١٠١٤ ـ ١٠٣٧هـ/ ١٦٠٥ ـ ١٦٢٨م) بدور ضرب اكراو احمد اباد ولاهور وضرب منها المهر الذهبي والروبية الفضية، وكان يسجل بوجهها رمز البرج واسم الامبراطور وبظهرها تأريخ الضرب. أما رقم سنة الحكم فكانت ترد إما بالوجه أو بالظهر، ونادراً ما كان يسجل تأريخ السك بدون رقم سنة حكم الحاكم.[٢٣٠]

ومن الأبراج التي وردت على هذه النقود برج الحمل[٢٣١] وكان يرمز اليه بصورة حمل يمشي في

---

(٢٢٧) متحف راث، ص ٣٨٤، رقم ٥١١؛ وقد ضرب من نقود اكبر المهر ومضاعفاته، انظر قازان، ص ص ٤٦١ ـ ٤٦٢، رقم ١٥١١ ـ ١١٥٣.

(٢٢٨) متحف راث، ص ٣٨٤، رقم ٥١٢.

(٢٢٩) متحف راث، ص ٣٩٠، رقم ٥٣٧.

(٢٣٠) متحف راث، ص ٣٩١، رقم ٥٤٤؛ «بادشاه»: لفظ فارسي مركب من كلمتين «باد» بمعنى تخت أو عرش. و«شاه» بمعنى صاحب أو سيد. أى سيد العرش أو ملك. حسن الباشا، **الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار** (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٥٧م)، ص ٢٢٠.

(٢٣١) متحف راث، ص ٣٩٠، رقم ٥٣٧.

اتجاه اليسار، وبرج الثور(٢٣٢) ويمثله ثور يمشي باتجاه اليمين أو اليسار، وبرج الجوزاء(٢٣٣) ويرمز إليه بشخصين عاريين متعانقين، وبرج السرطان(٢٣٤) ويمثله سرطان رافعا زراعيه لأعلى، وبرج الأسد(٢٣٥) ويرمز إليه بأسد يمشي في اتجاه اليمين، وبرج العذراء(٢٣٦) يمثله إمرأة مجنحة ترتدي ثوبا طويلا، وبرج الميزان(٢٣٧) ويرمز إليه بميزان وأربع صنج بين كفتيه، وبرج العقرب(٢٣٨) يمثله عقرب يسير في اتجاه اليمين أو اليسار رافعا ذيله لأعلى، وبرج القوس(٢٣٩) ويرمز إليه بحيوان خرافي نصفه الأعلى على شكل جسم ورأس إنسان وقد استدار برأسه إلى الخلف لرمي السهم، ونصفه الأسفل على هيئة جسم حصان، وبرج الجدى(٢٤٠) ويمثله حيوان اسطوري له رأس ماعز وذيل عروس البحر، وبرج الدلو(٢٤١) ويرمز إليه بشخص يرتدي مئزار ويحمل فوق كتفه الأيسر جرة ماء، وبرج الحوت(٢٤٢) وتمثله سمكتان تسبحان باتجاه متعاكس العليا في اتجاه اليسار والسفلي في اتجاه اليمين. وفي ضوء ما سبق نستطيع أن نحدد الشهر أو الأيام التي ضربت فيها الروبية والمهر وذلك من خلال وجود البرج.

ومن المعروف أن السلطان جيهانجير أبدى اهتماما شخصيا بمظهر عملته المح اليه في سيرته الذاتية قائلا إنه حيث كانت النقود في عصره تؤرخ تبعا للسنة والشهر فقد بدا له أن يستعيض عن الشهر برسم البرج المطابق له. وقد نتج عن هذا الابتكار التجميلي طراز من النقود من أجمل ماضرب من العملات على الإطلاق وأروعها فلا غرو وأن حظيت برواج فوري وكثر تقليدها في الأجيال اللاحقة.(٢٤٣)

وكان أحد فروع المغول وهم خانات القبيل الذهبي (٦٢١ ـ ٧٨٠هـ/ ١٢٢٤ ـ ١٣٧٨م) قد جاء على بعض نقودهم تأريخ سكها الهجري بالحروف وعلى البعض الآخر بالأرقام، ونادرا ماكان يأتي التأريخين معا على قطعة واحدة، بمعنى أنه كان يرد جزء من التأريخ بالحروف والباقي بالأرقام، أو يأتي التأريخ مرة بالحروف ومرة بالأرقام معا في الوقت نفسه على قطعة واحدة.

وقد ظهر التأريخ الهجري بالحروف على بعض نقودهم بهامش الوجه، كما جاء على قطعتين من النقود الفضية ضرب سراى الجديدة في عهد السلطان العادل جاني بك خان (٨٤١ ـ ٧٥٨هـ/ ١٣٤٠ ـ ١٣٥٧م)(٢٤٤)، أو بهامش الظهر كما ورد على قطعة من النقود الفضية ضربت في عهد السلطان منكويتمورخان (٦٦٤ ـ ٦٧٩هـ/ ١٢٦٦ ـ ١٢٨٠م).(٢٤٥)

أما التاريخ الهجري بالأرقام فكان يسجل أحيانا أسفل كتابات الوجه، فقد ورد تأريخ الضرب بالسطر الأخير دون أن يسبقه كلمة «سنة» كما جاء على قطعة

(٢٣٢) قازان، ص ص ٤٦٣ ـ ٤٦٤، رقم ١١٥٤؛ متحف راث، ص ٣٩٠، رقم ٥٣٨.

(٢٣٣) قازان، ص ص ٤٦٣ ـ ٤٦٤، رقم ١١٥٠؛ متحف راث، ص ٣٩٠، رقم ٥٣٩.

(٢٣٤) متحف راث، ص ٣٩٠، رقم ٥٤٠.

(٢٣٥) متحف راث، ص ٣٩٠، رقم ٥٤١.

(٢٣٦) متحف راث، ص ٣٩٠، رقم ٥٤٢.

(٢٣٧) متحف راث، ص ٣٩١، رقم ٥٤٣.

(٢٣٨) قازان، ص ص ٤٦٣ ـ ٤٦٤، رقم ١١٥٦؛ متحف راث، ص ص ٣٩١ ـ ٥٤٤.

(٢٣٩) قازان، ص ص ٤٦٣ ـ ٤٦٤، رقم ١١٥٧؛ متحف راث، ص ٣٩١، رقم ٥٤٥.

(٢٤٠) قازان، ص ص ٤٦٢ ـ ٤٦٤، رقم ١١٥٨؛ متحف راث، ص ٣٩١، رقم ٥٤٦.

(٢٤١) متحف راث، ص ٣٩١، رقم ٥٤٧.

(٢٤٢) متحف راث، ص ٣٩١، رقم ٥٤٨.

(٢٤٣) متحف راث، ص ٣٥٥.

(٢٤٤) Lane-Poole, vol. VI, p. 135, Nos. 397-398.

(٢٤٥) Lane-Poole, vol. VI, (London, 1881), p. 121, No. 355.

من النقود الفضية ضربت في دار ضرب قديم في عهد منكو يثمور[٢٤٦]، وعلى غيرها من النقود الأخرى[٢٤٧]، كما كان التأريخ يأتي بالسطر الأخير ولكن يسبقه كلمة «سنة» كما ورد على قطعة من النقود باسم السلطان جاني بك خان ضرب سراى الجديدة سنة ٧٤٧هـ[٢٤٨]، كذلك جاء على بعض النقود كلمة سنة في السطر قبل الأخير وفي السطر الأخير ورد تأريخ السك[٢٤٩]، وأحيانا كانت كلمة سنة تأتي في السطر الأخير ويعلوها تأريخ السك[٢٥٠]، وأحيانا أخرى كانت كلمة سنة تعلو كتابات الوجه أو تتخللها والتأريخ يرد أسفل كتابات الوجه.[٢٥١] وقد جاء تأريخ السك على بعض النماذج يتخلل كتابات الوجه[٢٥٢]، كما في قطعة من النقود الفضية ضرب سراى الجديدة سنة ٧٤٦هـ في عهد السلطان جاني بك، وقد ورد رقم المئات (٧) أسفل كتابات الوجه، ورقم الآحاد (٦) بنهاية السطر قبل الأخير، أما رقم العشرات (٤) فقد ظهر أعلى الكتابات، وكان التأريخ يرد أحيانا حول كتابات الوجه كما ظهر على نموذج من النقود ضرب السراى الجديدة سنة ٧٤٥هـ باسم محمود خان بك.[٢٥٣]

وكان تاريخ الضرب يأتي في السطر الأخير من كتابات الظهر دون أن يسبقه، كلمة «سنة» كما جاء على نموذج من النقود الفضية باسم منكوتيمور ضرب سنة ٦٧٥هـ[٢٥٤]، وأحيانا كلمة سنة تسبق أو تعلو تاريخ الضرب[٢٥٥]، كما كان تأريخ السك يأتي - بعض النماذج - بهامش الظهر كما في قطعة عليها اسم أوزبك خان ضرب سراى سنة ٧٣٤هـ.[٢٥٦]

وأحيانا كان تأريخ الضرب يرد مكرر مرتين، مرة بالوجه وأخرى بالظهر، كما جاء على قطعة من النقود الفضية ضرب سراى سنة ٧٢٧هـ باسم محمود اوزبك.[٢٥٧]

أما مغول القبيل الأبيض للقبجاق الشرقيين (٦٢٣ - ٩٠٧هـ/ ١٢٢٦ - ١٥٠٢م) فقد جاء على بعض نقودهم تأريخ سكها بالحروف العربية[٢٥٨]، وعلى البعض الآخر بالأرقام أسفل كتابات الوجه أو الظهر[٢٥٩]، كما كان تأريخ الضرب يرد جزء منه بالحروف والباقي بالأرقام.[٢٦٠]

هذا ويلاحظ أن تأريخ الضرب الفعلي بالأرقام كان يسجل مرتين، مرة بالوجه والأخرى بالظهر على القطعة الواحدة من النقود. وأحيانا كان يسجل على النموذج الواحد تأريخين أحدهما بالوجه والآخر بالظهر، وغالبا مايكون الفرق بين التأريخين رقما حسابيا واحدا بالزيادة أو بالنقص.

ومن النقود التي ورد عليها تأريخ سكها بالأرقام مرتين، نموذج من النقود الفضية التيمورية باسم

(٢٤٦) Lane-Poole, vol. VI, p. 137, No. 403, p. 143, No. 428, pp. 148-149, Nos. 450-451, pp. 453-455.

(٢٤٧) Lane-Poole, vol. VI, p. 136, No. 339.

(٢٤٨) وهناك نماذج أخرى وردت عليها كلمة سنة قبل تاريخ الضرب بالسطر الأخير بكتابات الوجه وعنها أنظر:
Lane-Poole, vol. VI, p. 140, No. 419, p. 146, No. 474.

(٢٤٩) Lane-Poole, vol. VI, p. 139, No. 414, p. 145, No. 439 p. 159, No. 487, p. 163, Nos. 498-499.

(٢٥٠) Lane-Poole, vol. VI, p. 147, No. 448, p. 149, No. 453, p. 150, No. 457, p. 158, No. 483.

(٢٥١) Lane-Poole, vol. VI, p. 162, No. 494, p. 164, No. 500.

(٢٥٢) Lane-Poole, vol. VI, p. 135, Nos. 395-396.

(٢٥٣) Lane-Poole, vol. VI, p. 134, Nos. 392-394.

(٢٥٤) Lane-Poole, vol. VI, p. 120, No. 353.

(٢٥٥) Lane-Poole, vol. VI, p. 129, No. 376, p. 133, Nos. 388-389.

(٢٥٦) Lane-Poole, vol. VI, p. 130, No. 377.

(٢٥٧) Lane-Poole, vol. VI, p. 127, No. 26?.

(٢٥٨) Lane-Poole, vol. VI, p. 183, No. 555.

(٢٥٩) Lane-Poole, vol. VI, p. 171, Nos. 515-516, p. 174, No. 525, p. 176, Nos. 531-534, p. 179, No. 542.

(٢٦٠) Lane-Poole, vol. VI, p. 170, No. 514.

شاه رخ ضرب سلطانية سنة ٨٤٧هـ[٢٦١]، فقد جاء التـأريخ المذكور مرة بالوجه وأخرى بالظهر. وتوجد قطعـة من النقـود الذهبيـة باسم حيدر (١٢١٥ ـ ١٢٤٢هـ/ ١٨٠٠ ـ ١٨٢٦م) ضرب بخـارا سنـة ١٢٢١هـ[٢٦٢]، واخـرى من النقـود الذهبية باسم معصوم غازي ضرب بخارا سنة ١٢٣١هـ.[٢٦٣] كما أن هنـاك نمـوذجـاً آخراً من النقود الذهبية باسم معصوم غازي أيضا ضربت بالدار السابقة نفسها لكن تأريخهـا هو ١٢٣٥[٢٦٤]، وقطعة ذهبية أخرى باســم ناصر الله (١٢٤٢ ـ ١٢٧٧هـ/ ١٨٢٧ ـ ١٨٦٠م) ضرب بخـارا سنة ١٢٤٣هـ.[٢٦٥] وهناك قطعـة من النقود الذهبية باسم خدابار (١٢٦١ ـ ١٢٧٣هـ/ ١٨٤٥ ـ ١٨٥٧م) ضرب خوقنـد سنة ١٢٦١هـ[٢٦٦]، وديـنـارا آخـرا باسم سيـد سلطان بهادرخان (١٢٨٠ ـ ١٢٨٨هـ/ ١٨٧٤ ـ ١٨٧١م) ضرب خوقنـد سنة ١٢٨٠هـ[٢٦٧]. كما توجد قطعة أخرى من النقود الفضية باسم سيد سلطان أيضا ضرب دار الاسلام خوارزم سنة ١٢٨٠هـ.[٢٦٨]

كما أن هناك نماذج من النقود ورد عليها تأريخين مختلفين أحدهما يسبق الآخر برقم حسابي واحد، كما جاء أحد التأريخين بالوجه والآخر بالظهر وتأريخ الضرب هو الأكبر عدد أو الأحدث منهما. ومن هذه النقود قطعة ذهبية باسم معصوم غازي أمير دانيال ضرب بخارا سنة ١٢٣٠هـ ورد بكتابات وجهها تأريخ ١٢٢٩ وبكتـابـات ظهرها تاريخ ١٢٣٠[٢٦٩]، ومنها أيضـا دينـار باسم شير محمد على خان بهادرخان (١٢٥٦ ـ ١٢٦١هـ/ ١٨٤٠ ـ ١٨٤٥م) ضرب دار السلطنـة خوقنـد سنة ١٢٥٩هـ وقد ورد بكتابات وجهـه تأريـخ ١٢٥٨ وأعـلى كتـابـات ظهره تاريخ ١٢٥٨هـ.[٢٧٠] ولتفسير ذلك فهناك عدة احتمالات: الأول وهـو ربمـا أن التأريخ الأقدم هو تأريخ حفر كتابات قالب الضرب اما التأريخ الأحدث هو تاريخ الضرب الفعـلي. والاحتمال الثاني هو أن قالب هذه النقـود ربمـا حفـر في نهـايـة العام الأقدم تاريخا واستعمل في الضرب في العام نفسه وفي العام الذي يليـه ليعطي إيحاء بأن هذه النماذج ضربت خلال العـامين المذكورين عليها. والاحتمال الثالث هو أنه ربما ضرب الوجه بقالب والظهر بقالب آخر لنفس الحاكم.

وفي ضوء ماسبق تنـاوله لبعض نمـاذج النقـود الإسلامية يتضح انه استخدمت الأرقام العربية في تسجيل تأريخ سك هذه النقود بعدة طرق.

الطريقة الأولى وهي تسجيل تأريخ الضرب الفعلي. وقد استخدم هذه الطريقة المماليك الجراكسة بدمش والعثمـانيـون والآق قويـونلو والارتقيـون بآمـد والتيمـوريـون والصفويون والافشاريون والزيديون والقاجاريون بإيران وسلاطنة دلهي والأباطرة المغول بالهند وخانات القبيل الذهبي.

والطريقـة الثـانيـة وهي تسجيـل تأريـخ توليـة السلطان ثم رقم سنة حكمه وهو تأريخ ضرب قطعة النقود. وقد استخدم هذه الطريقة العثمانيون.

والطريقة الثالثة وهي تسجيل تأريخ الضرب الفعلي

(٢٦١) Lane-Poole, vol. VII, p. 31, No. 86.

(٢٦٢) Lane-Poole, vol. VI, p. 76, No. 173.

(٢٦٣) Lane-Poole, vol. VII, p. 78, No. 181.

(٢٦٤) Lane-Poole, vol. VII, p. 80, No. 188.

(٢٦٥) Lane-Poole, vol. VII, p. 82, No. 195.

(٢٦٦) Lane-Poole, vol. VII, p. 91, No. 229.

(٢٦٧) Lane-Poole, vol. VII, p. 94, No. 238.

(٢٦٨) Lane-Poole, vol. X, p. 175, No. 243d.

(٢٦٩) Lane-Poole, vol. VII, p. 78, No. 179; وهنـاك نمـاذج اخـرى مشابهة لهذا النموذج عليها تواريخ مختلفة وعنها للنظر: Lane-Poole, vol. VII, p. 81, No. 194, p. 82, Nos. 198-199, p. 82, Nos. 202, 204, p. 84, No. 209.

(٢٧٠) هو أحد خانات خوقند. Lane-Poole, vol. VII, p. 89, No. 244.

بالإضافة إلى ذكر مايقابل هذا التأريخ من سنوات حكم الحاكم الذي ورد اسمه على قطعة النقود. وقد ظهرت هذه الطريقة على النقود التي ضربها الافشاريون بإيران والأباطرة المغول بالهند.

والطريقة الرابعة وهي تسجيل اسم الحاكم ورقم سنة حكمه فقط. وقد استخدمت هذه الطريقة على النقود التي ضربها الأباطرة المغول بالهند.

والطريقة الخامسة وهي تسجيل البرج الفلكي للرمز إلى الشهر الذي ضربت فيه النقود بالإضافة إلى ذكر تأريخ الضرب الفعلي مع ما يقابل هذا التأريخ من سنوات الحكم، وقد ظهرت هذه الطريقة على نقود الأباطرة المغول بالهند.

والطريقة السادسة وهي تسجيل تأريخ تولية الحاكم المدون اسمه على النقود مع تسجيل تأريخ الضرب الفعلي. وقد استخدم هذه الطريقة القاجاريون.

والطريقة السابعة هى تأريخ النقود باستخدام نظام حساب الجُمَلْ، وقد استخدمها الافشاريون بإيران.

ثالثا : التأريخ الهجري المسجل بالحروف والأرقام العربية معا

يوجد بعض نماذج النقود الإسلامية ورد عليها تأريخ ضربها مرتين، مرة بالحروف وأخرى بالأرقام معا في الوقت نفسه. وهناك أيضا بعض نماذج النقود الإسلامية ورد عليها تأريخين مختلفين أحدهما بالحروف والآخر بالأرقام معا مع وجود اختلاف أو فرق بينهما في رقم واحد فقط بالزيادة أو النقصان.

ومن النماذج التي جاء عليها تأريخ سكها مرتين، مرة بالحروف والآخر بالأرقام قطعة من النقود الفضية باسم جاني بك خان ضرب سراى الجديدة سنة ٧٤٢هـ فقد ورد تأريخ ضربها بالأرقام في سطر أفقي أسفل كتابات الوجه وعلى يسار كتابات الوجه يقرأ في سطر رأسي من أسفل لأعلى رقم المئات بالحروف من تأريخ الضرب وهو «سبعمائة» أما رقمى الآحاد والعشرات فمفقودين، ويبدو أنهما كانا على يمين كتابات الوجه.(٢٧١) كما جاء على بعض قطع من النقود النحاسية باسم شاه رخ التيموري ضرب شيراز سنة ٨٠٨هـ التأريخ الهجري مرة بالحروف والأخرى بالأرقام معا إما بهامش الوجه أو بهامش الظهر.(٢٧٢)

وفي عهد السلطان الأشرف اينال (٨٥٧ ـ ٨٦٥هـ/ ١٤٥٣ ـ ١٤٦١م) ضربت النقود وجاء عليها تأريخ سكها الهجري مرة بالحروف والأخرى بالأرقام. ومن هذه النقود درهم ضرب دمشق سنة ٨٦٠هـ. وورد بظهر هذا الدرهم الكتابات في أسطر أفقية ويتوسط هذه الأسطر شكل خرطوشه بداخلها كلمة «دمشق» ويعلو الكلمة رقم العشرات من تأريخ السك بالأرقام وهو «٦٠» كما جاء أيضا بالسطر الأخير من الظهر نفسه رقم العشرات من تأريخ الضرب بالحروف وهو سنة «ستين»(٢٧٣) وهذا يبين أنه ورد فقط رقم العشرات من تأريخ السك مرة بالحروف والأخرى بالأرقام وذلك ضمن كتابات الظهر مع تسجيل اسم السلطان اينال بالوجه، وربما يرجع سبب عدم تسجيل التأريخ كاملا إلى ضيق المساحة التي لم تسمح بكتابة رقم المئات من تأريخ الضرب. وهناك نماذج أخرى من هذه النقود غير أنها تختلف عن هذا النموذج السابق ذكره، حيث إنه جاء داخل الخرطوشة مكان الضرب وهو «دمشق» وورد أعلاه رقمى الآحاد والعشرات من تأريخ الضرب

(٢٧١) Lane-Poole, vol. VI, p. 132, No. 383.

(٢٧٢) Lane-Poole, vol. VII, pp. 35-36, Nos. 99-101.

(٢٧٣) Balog, *Mamluk Sultans*, p. 333, No. 766.

بالحروف وبعضا من هذه النقود ضربت سنة ٨٦١هـ.[٢٧٤] والبعض الآخر ضرب سنة ٨٦٢هـ.[٢٧٥] وربما أن هذه المرة الأولى التي يرد فيها تاريخ الضرب الهجري بالحروف والأرقام معا في الوقت نفسه على النقود المملوكية التي ضربت بدمشق.

غير أنه ورد على بعض النقود الفضية للسلطان السلجوقي كيقباد بن كيخسرو تاريخ ضربها مرتين، مرة بالحروف والأخرى بالأرقام ولكنهما مختلفان، ففي المرة الأولى كتب تاريخ الضرب بالحروف في الوجه هكذا: سنه ـ خمس ـ عشرين ـ ستمائه. وبالظهر كتب آخر بالأرقام هكذا: «عم ٦٢» أى ٦٢٤ لأن الرقم «عم» بالفارسية يساوي الرقم ٤ بالعربية. وفي هذا الصدد يقول محمد باقر الحسيني أن هناك احتمالين لهذا التكرار المختلف. الاحتمال الأول هو أن التأريخ الأول وهو ٦٢٤ هو تاريخ نقش الحفار للقالب والرقم الثاني «٦٢٥» هو تأريخ ضرب النقد نفسه، وهذا الاحتمال لم يسبق مثله على النقود السلجوقية خاصة والإسلامية عامة. أما الاحتمال الثاني فهو خطأ وقع فيه النقاش لأن النقود التي ظهرت وعددها سبعة كانت متشابهة تماما من حيث الخط والنص الكتابي والتأريخ مما يدل على أنها جاءت في قالب واحد، فلو لم يكن الخطأ قد وقع من النقاش لتكررت مثل هذه التواريخ على غيرها من النقود.[٢٧٦]

غير أننا لا نتفق مع بعض ماذكره باقر الحسيني لأنه ربما يعثر في المستقبل على نقود سلجوقية تتكرر عليها الحالة نفسها. كما أن تسجيل تأريخين بالأرقام معا الفرق بينهما رقم واحد ورد بكثرة على النقود الإسلامية كما سبق أن أوضحنا، وربما أن النقاش حفر كتابات القالب في نهاية السنة الأقدم تأريخا فسجلها وسجل تأريخ السنة التالية بالوجه الآخر ليكون القالب صالحا للاستعمال خلال العامين المسجلين على قطعة النقود، أى أنه حفرت كتاباته خلال العام الأقدم واستعمل القالب خلاله وخلال العام الذي يليه. وهناك احتمال ضعيف وهو أنه ربما أن هذه القطع ضرب وجهها بقالب وظهرها بقالب آخر يحمل تأريخ السنة التالية للحاكم نفسه.

كما ضربت بعض النقود الإسلامية وجاء عليها تأريخ سكها جزء منه بالحروف والثاني بالأرقام، ومن هذه النقود درهم باسم الحاكم المغولي اباجا بدون مكان الضرب ولكنه في جمادى الأولى سنة ٦٧٦هـ. فقد ورد في سطر أفقي بكتابات الوجه: «جمادى ١» وقد جاءت كلمة «جمادى» بالحروف يليها رقم «١» بدلا من كلمة «الأول».[٢٧٧]

وهناك درهم آخر باسم عبد الله خان ضرب اوردو سنة ٧٧٠هـ حيث وردت كتابات الوجه في أسطر أفقية وجاء بالسطر الثالث رقم العشرات بالحروف من تأريخ السك وهو «سبعين» وبالسطر الأخير رقم المئات بالأرقام وهو «٧»[٢٧٨]، كذلك ورد بوجه قطعة من النقود الفضية باسم محمد خان (٧٧١ ـ ٧٨٠هـ/ ١٣٧٠ ـ ١٣٧٨م) ضرب اوردو سنة ٧٧٢هـ حيث ورد رقم العشرات بالحروف وهو «سبعين» بالسطر الثاني بكتابات الوجه وأسفله بالسطر الثالث رقم الآحاد بالأرقام من تأريخ السك وهو ٢ يليه في السطر الثاني كلمة «سنة» أما السطر الأخير فيه رقم المئات بالأرقام وهو «٧»[٢٧٩]، أي أنه ورد رقمي الآحاد والمئات من تأريخ السك بالأرقام أما رقم العشرات فورد بالحروف العربية.

(٢٧٤) Balog, *Mamluk Sultans*, p. 333, No. 767.

(٢٧٥) Balog, *Mamluk Sultans*, p. 33, No. 768.

(٢٧٦) الحسيني، «الخط أسلوبه» ص ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٢٧٧) Lane-Poole, vol. VI, p. 19, No. 46.

(٢٧٨) Lane-Poole, vol. VI, p. 164, No. 500.

(٢٧٩) Lane-Poole, vol. VI, p. 165, Nos. 503.

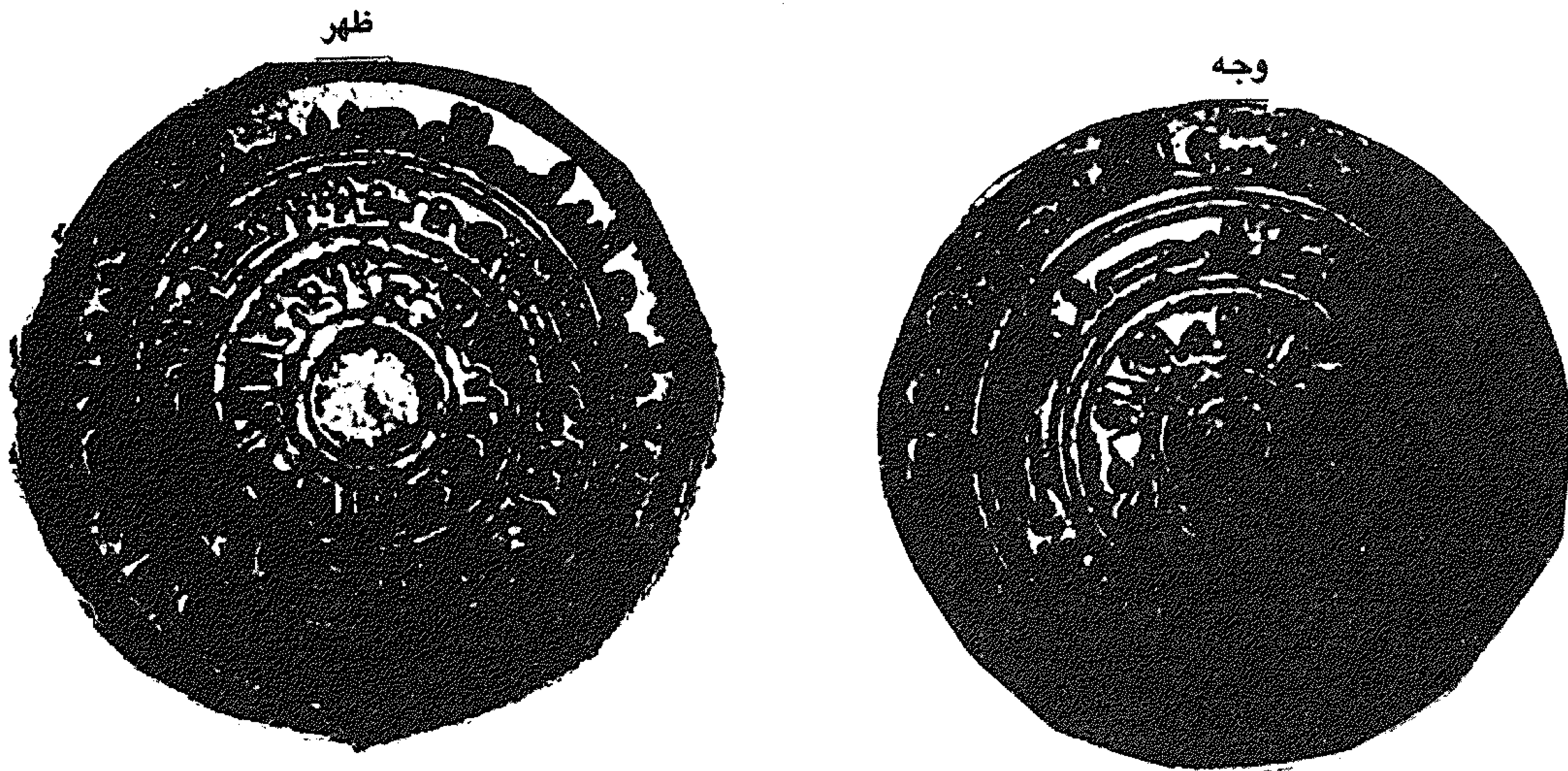
وهنــاك نمــوذجاً آخر من النقود الفضية باسم محمــد خان ضرب اوردو سنـــة ٧٧٢هــ فقــد ورد بالســطر الثــالث من كتابات الوجه رقم الآحاد من تأريخ السك بالحروف وهو «اثنى» يلية بالسطر نفسه رقم العشرات بالأرقام وهو «٧» وأسفلهما رقم المئات بالأرقام وهو «٧»[٢٨٠]، وهكذا يتضح أن رقم الآحاد كتب بالحروف أما رقمي العشرات والمئات فجاء بالأرقام.

ومن نقــود خانــات القبيــل الأبيض للقيجــامــه الشرقيــين قطعة فضية باسم ناصر الدين توقتمش خان (٧٧٨ ـ ٧٨٠هــ/ ١٣٧٦ ـ ١٣٧٨م) ضرب الاوردو سنة ٧٧٨هــ. فقد ورد بالسطر الأخير رقم الآحــاد بالحــروف وهو «ثمان» يليه بالسطر نفسه رقمى العشرات والمئات بالأرقام وهما «٧٧».[٢٨١]

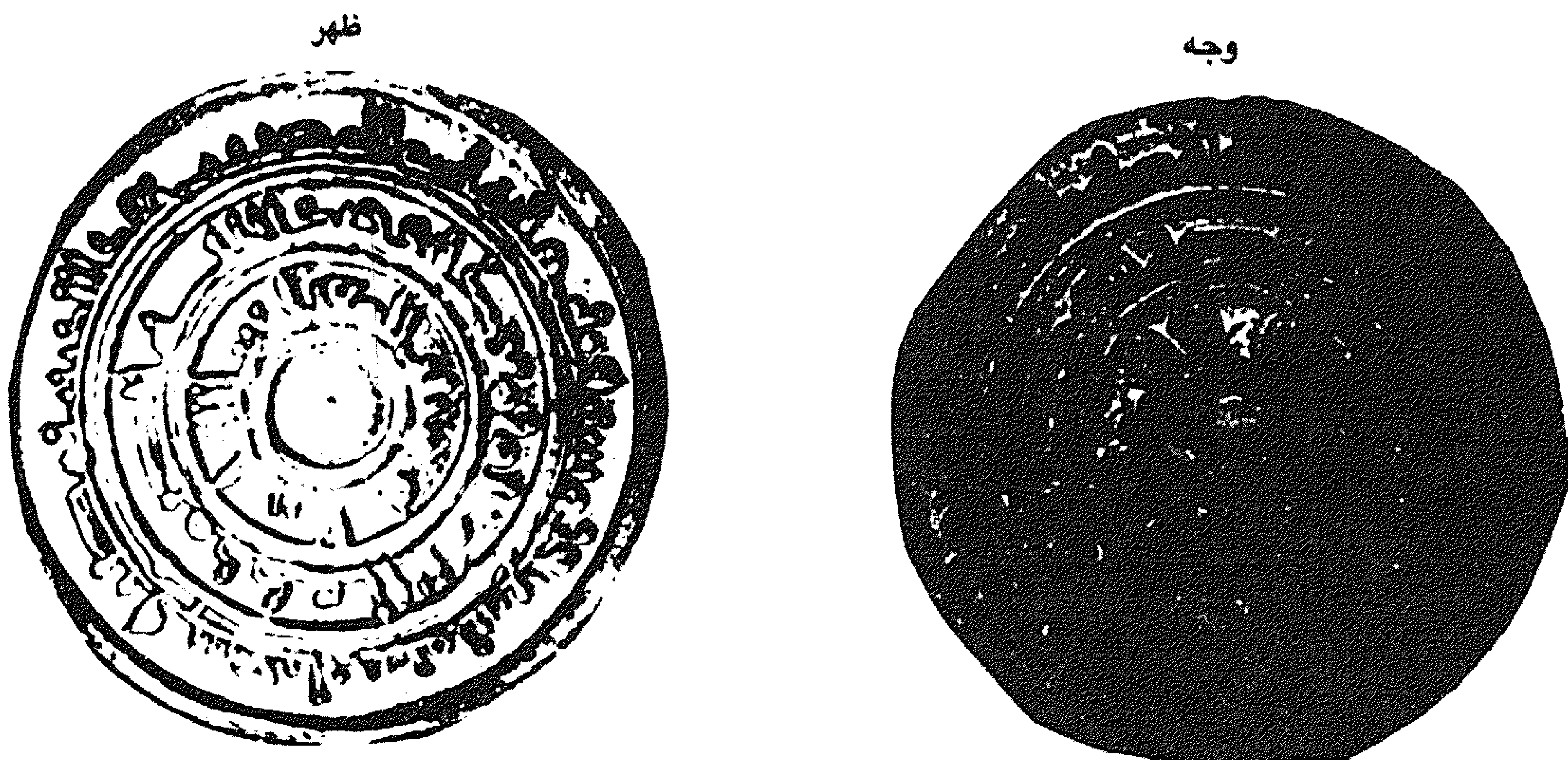
(٢٨٠) Lane-Poole, vol. VI, p. 166, No. 504.

(٢٨١) Lane-Poole, vol. VI, p. 170, No. 514.

لوحة رقم (١)



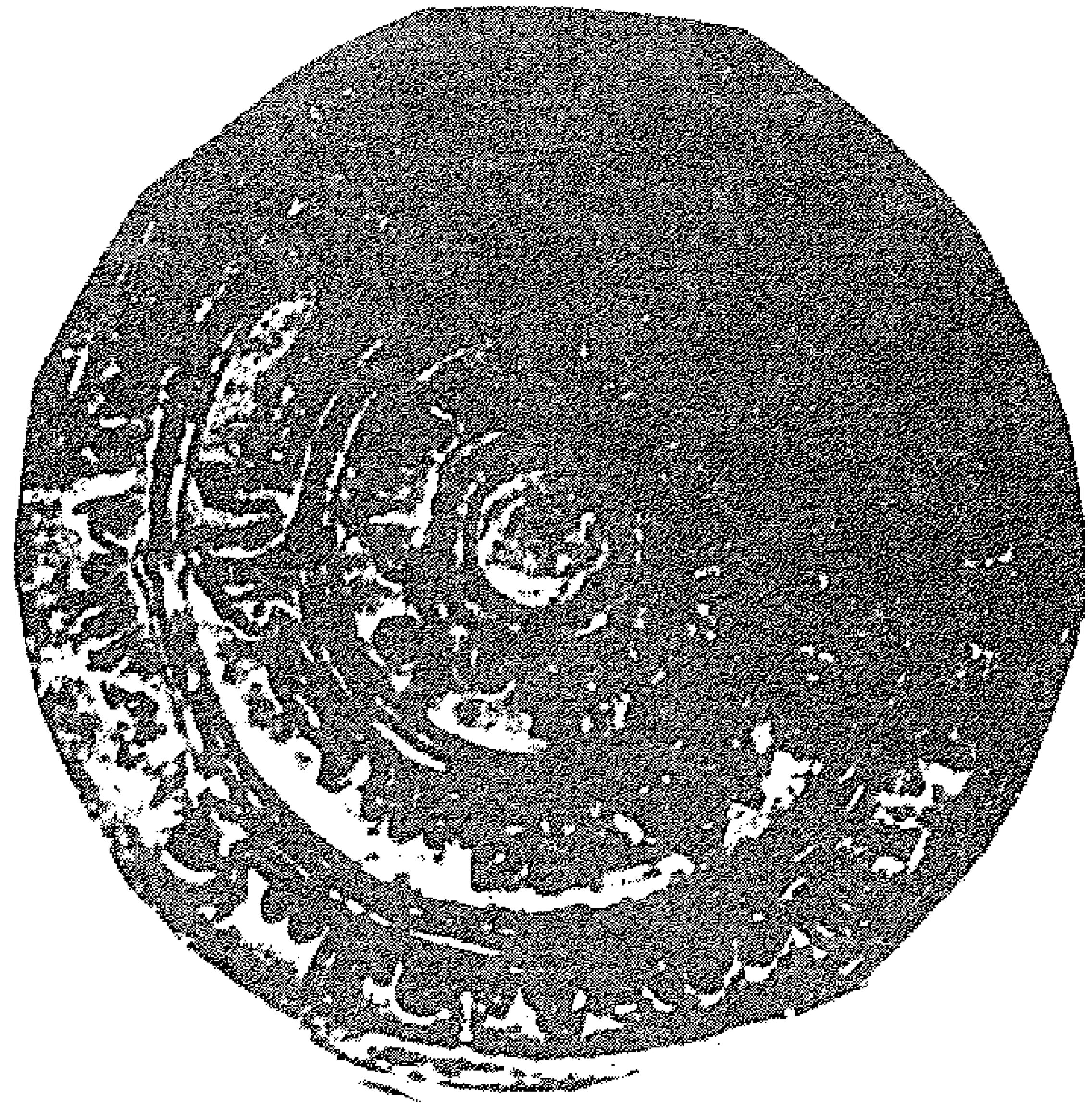
مسلسل رقم (١)
دينار فاطمي ضرب مصر في شعبان سنة ٣٥٩ هـ
"مجموعة متحف الفن الإسلامي بالقاهرة سجل رقم ٢١٩٣٩/٣"



مسلسل رقم (٢)
دينار فاطمي ضرب مصر في شعبان سنة ٣٥٩ هـ
"محفوظ بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة سجل رقم ٢١٩٣٩/٤"

لوحة رقم (٢)

وجه



ظهر

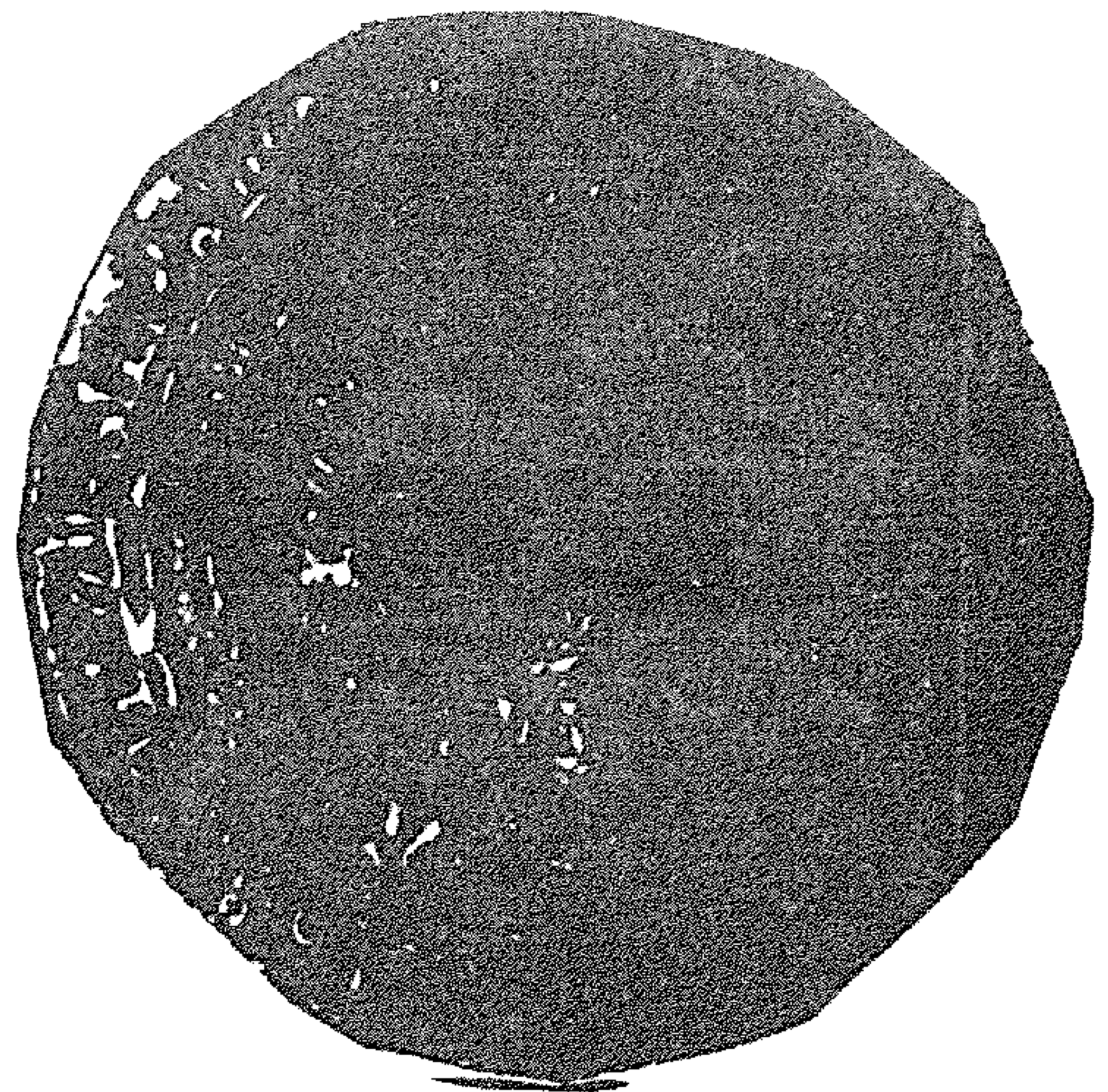


مسلسل رقم (٣)

دينار فاطمي ضرب مصر سنة ٣٥٩ هـ غير واضح اسم الشهر الذي ضرب فيه

"محفوظ بمجموعة متحف الفن الإسلامي بالقاهرة سجل رقم ٢/٢١٩٣٩"

وجه



ظهر



مسلسل رقم (٤)

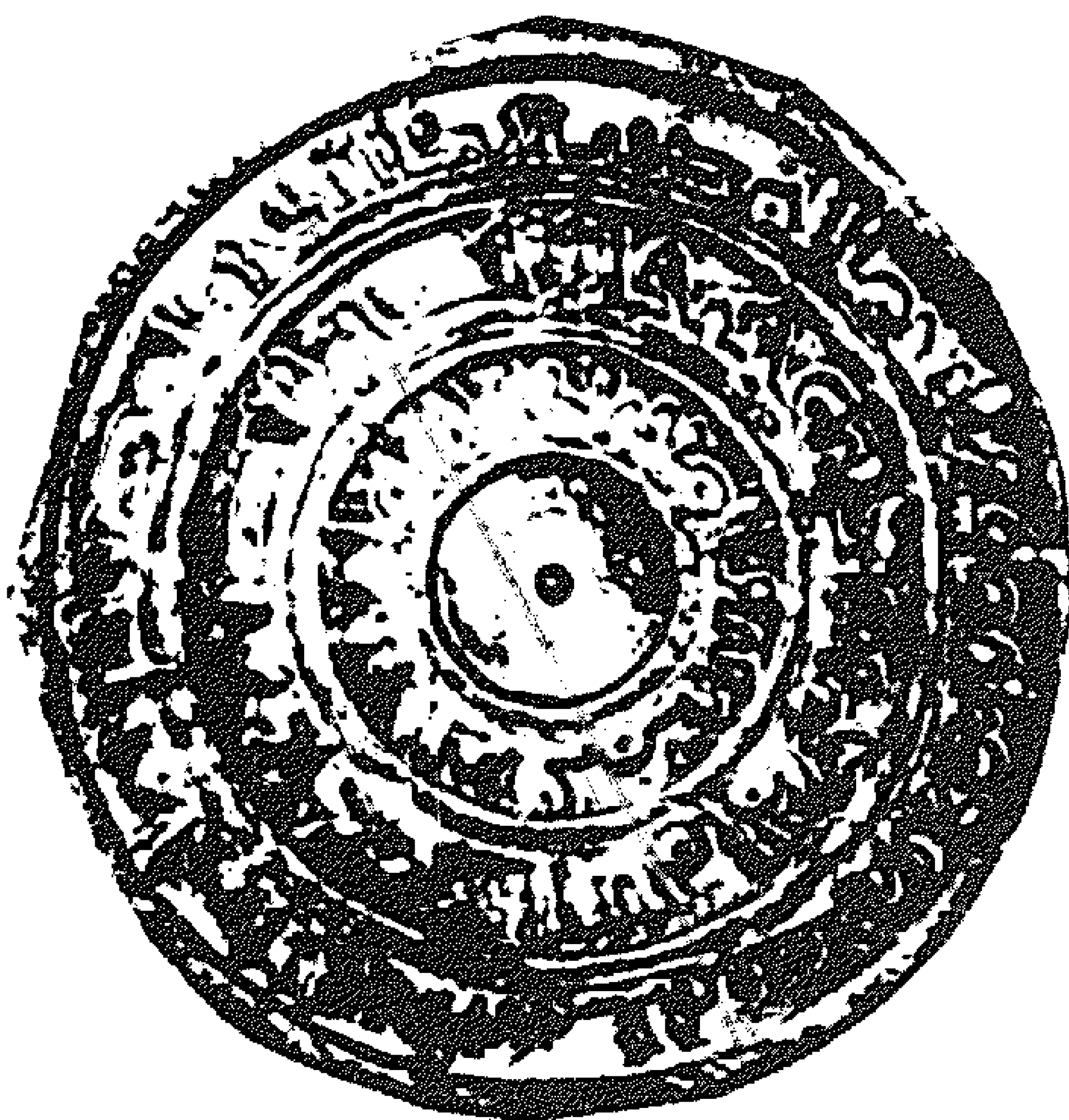
دينار فاطمي ضرب مصر في محرم سنة ٣٦٠ هـ

"مجموعة متحف الفن الإسلامي سجل رقم ٢١٩٤٠"

لوحة رقـم (٣)

وجه ظهر



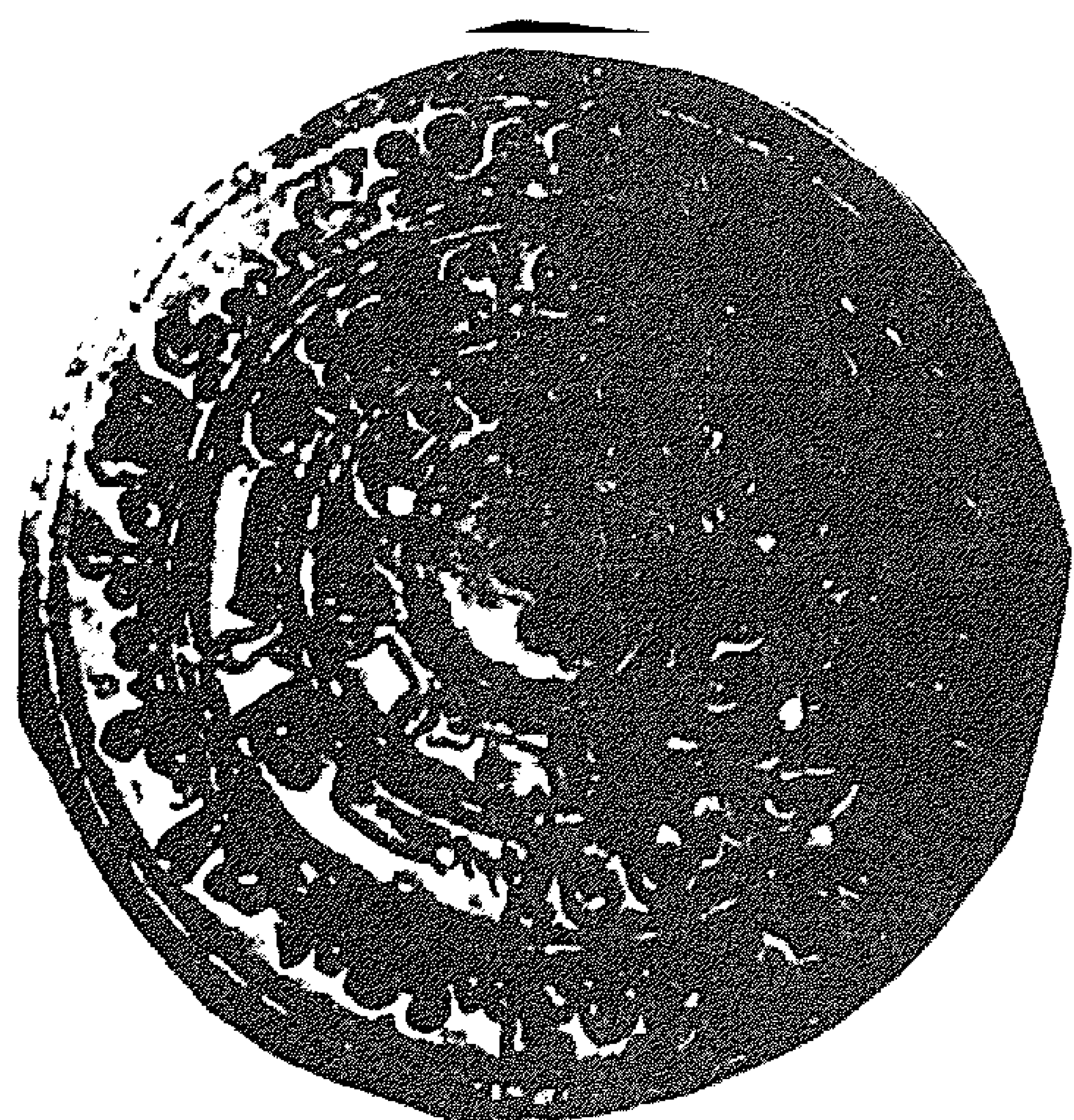


مسلسل رقم (٥)

دينار فاطمي ضرب مصر في جمادى الآخر سنة ٣٦٠ هـ

"متحف الفن الإسلامي بالقاهرة سجل رقم ١/٢١٩٤١"

وجه ظهر





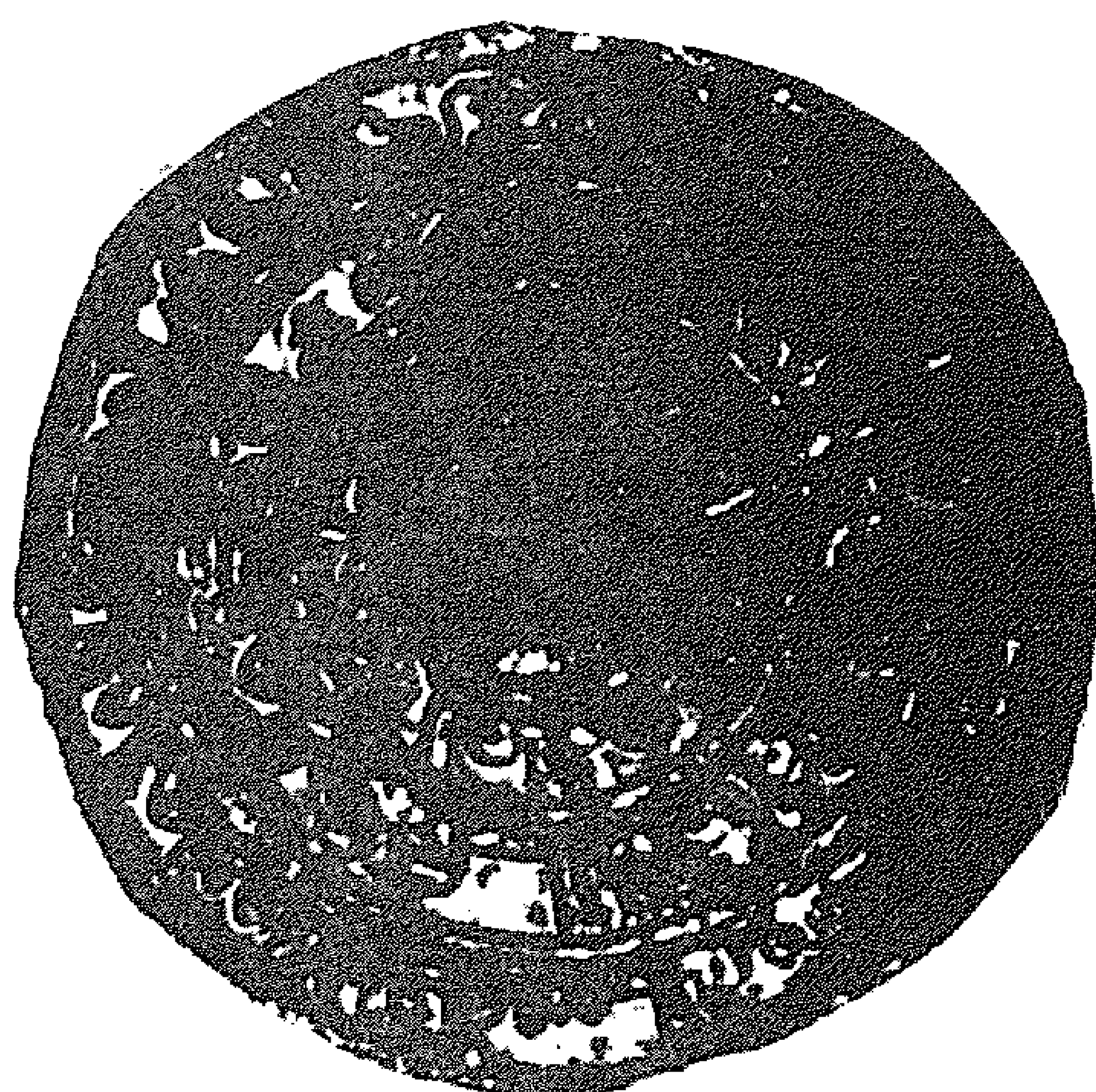
مسلسل رقم (٦)

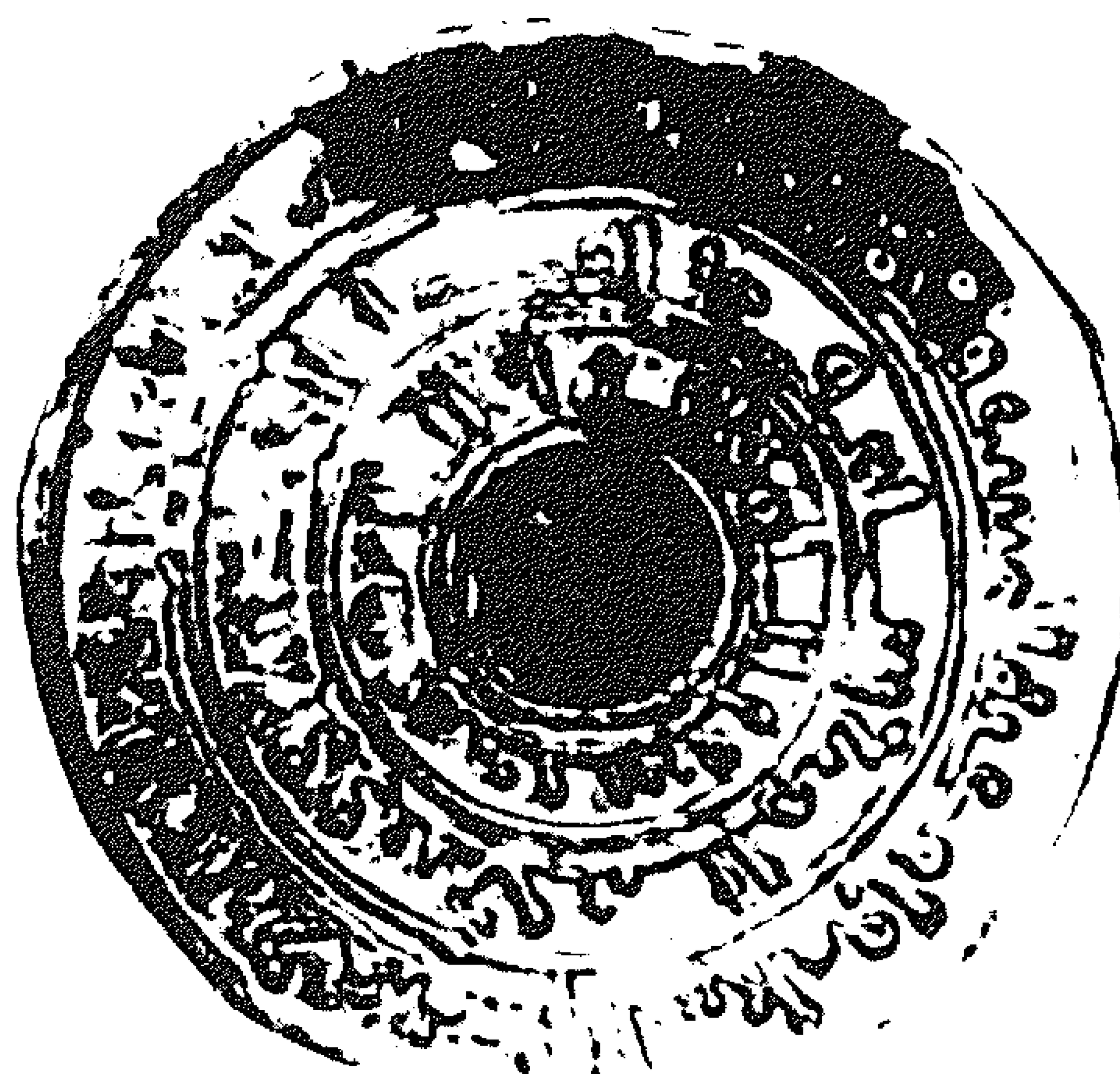
دينار فاطمي ضرب مصر في جمادى الآخر سنة ٣٦٠ هـ

"مجموعة متحف الفن الإسلامي بالقاهرة سجل رقم ٢/٢١٩٤١"

لوحة رقـم (٤)

ظهر وجه



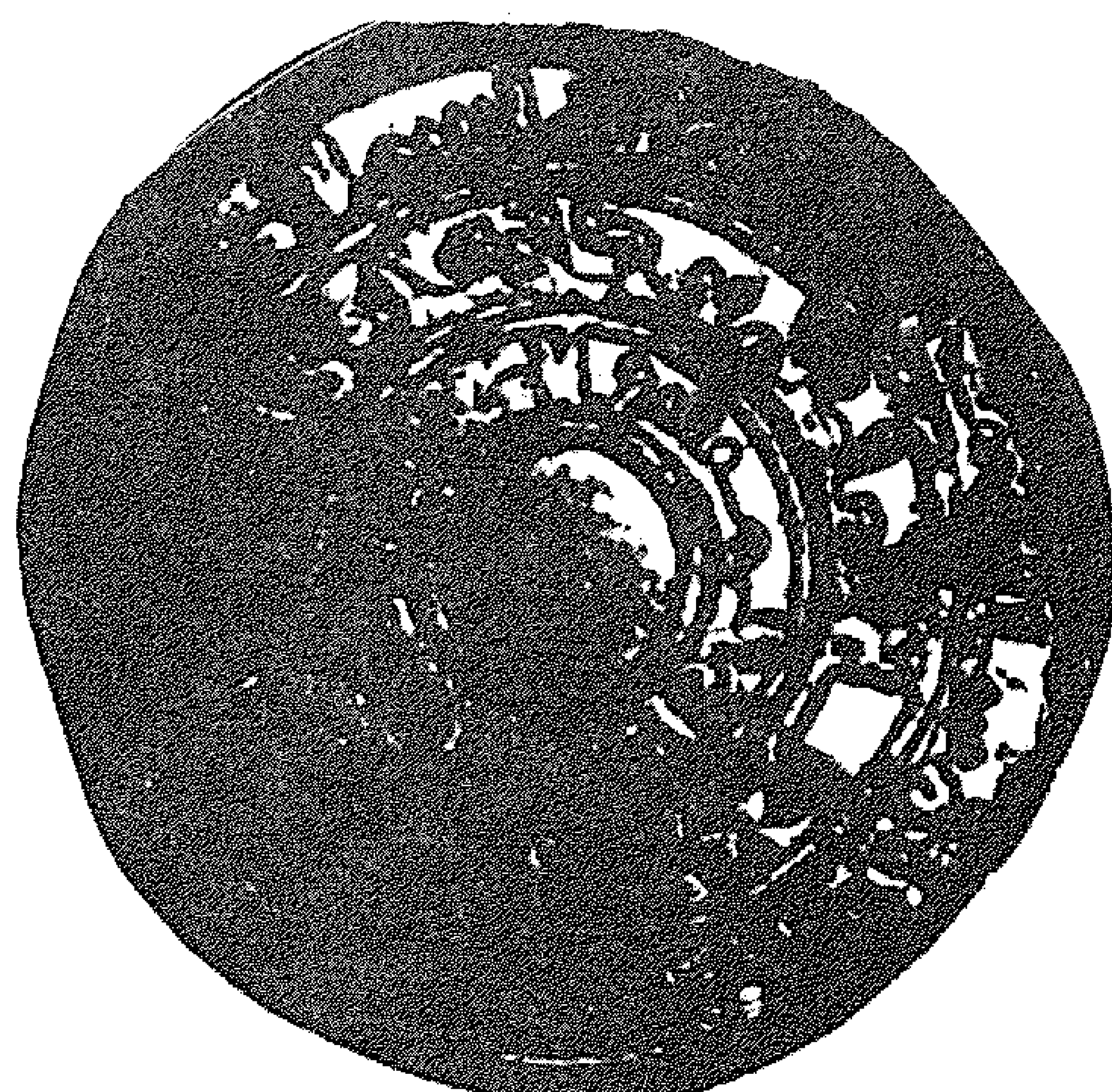


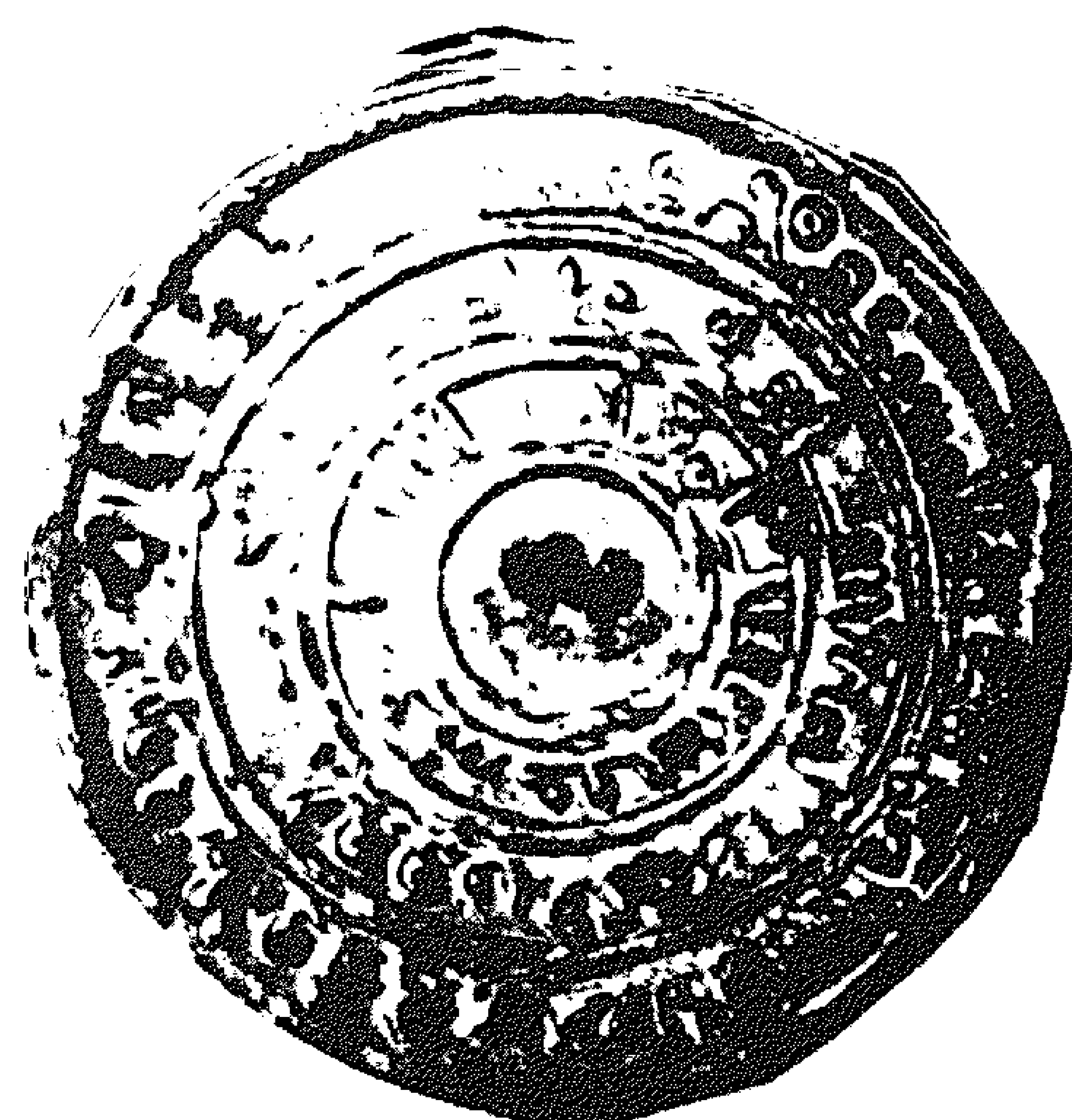
مسلسل رقم (٧)

دينار فاطمي ضرب مصر في جمادى الآخر سنة ٣٦٠ هـ

"مجموعة متحف الفن الإسلامي بالقاهرة سجل رقم ٢١٩٤١/٣"

ظهر وجه





مسلسل رقم (٨)

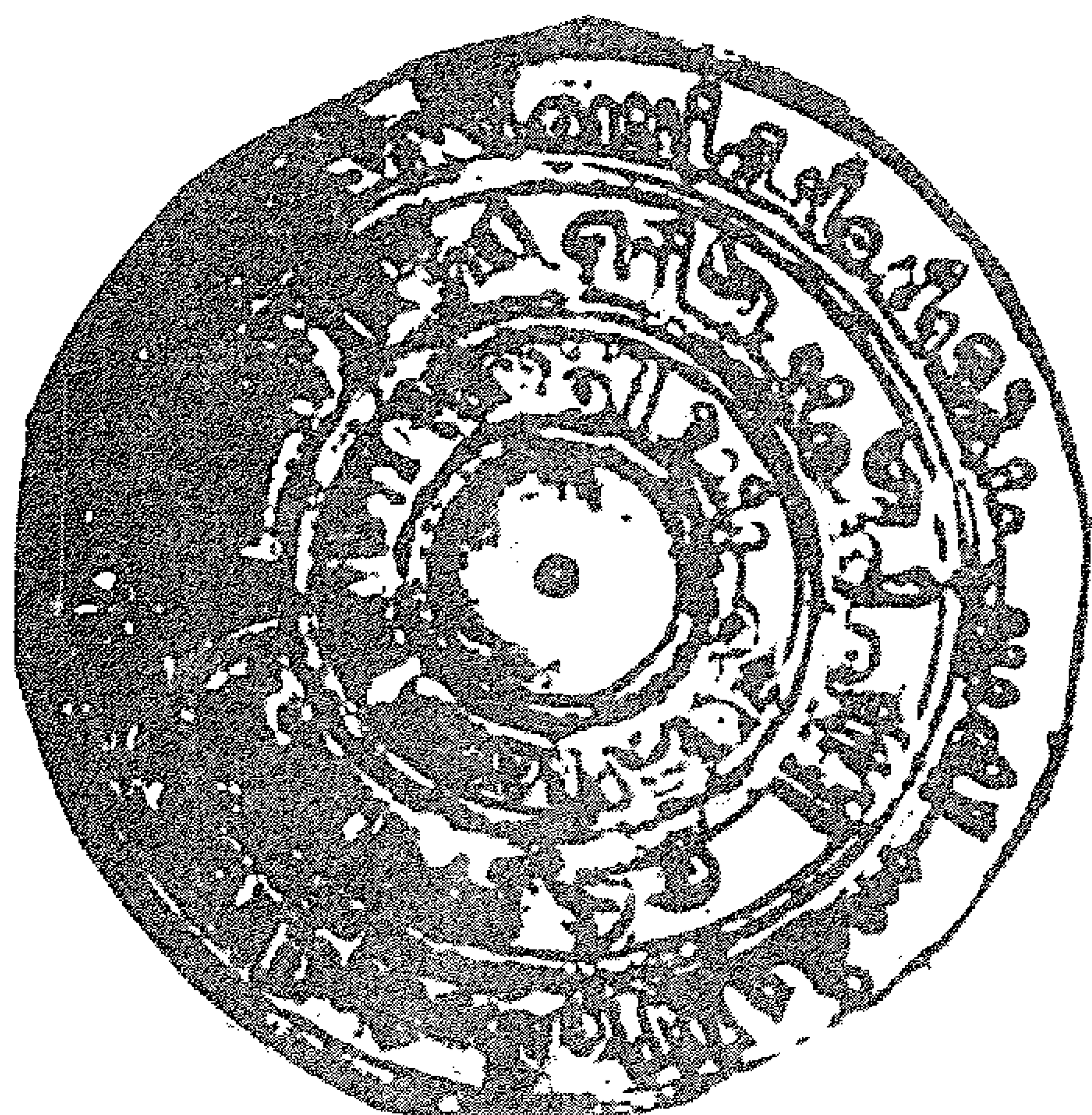
دينار فاطمي ضرب مصر في جمادى الآخر سنة ٣٦٠ هـ

"مجموعة متحف الفن الإسلامي بالقاهرة سجل رقم ٢١٩٤١/٤"

لوحة رقـم (٥)

ظهر وجه





مسلسل رقم (٩)
دينار فاطمي ضرب مصر في جمادى الآخر سنة ٣٦٠ هـ
"مجموعة متحف الفن الإسلامي بالقاهرة سجل رقم ٢١٩٤١/٥"

ظهر وجه





مسلسل رقم (١٠)
دينار فاطمي ضرب مصر في جمادى الآخر سنة ٣٦٠ هـ
"مجموعة متحف الفن الإسلامي بالقاهرة سجل رقم ٢١٩٤١/٦"

العصور ، المجلد الرابع، الجزء الثاني، ٢٥٧ ـ ٢٨٥ (١٩٨٩م)

المكتبات العربية في العصر العباسي*

ترجمه عن الإيطالية السيد ف. كرنكوف

نقله عن الإنجليزية وعلق عليه الدكتور محمد بن فارس الجميل

ملخص البحث : **تتناول هذه الدراسة خزائن الكتب العربية خلال العصر العباسي . وتعتبر في الواقع من الدراسات الرائدة في هذا المجال ، وقد كتبتها السيدة الإيطالية الدكتورة أولجا بنتو Olga Pinto في الثلاثينيات من هذا القرن حيث تتميز بالاستقصاء والشمول والاعتماد قدر الإمكان على المصادر الأولية مما جعل المقالة ذات قيمة علمية مهمة .**

ولقد غطت الكاتبة في مقالها هذا قدرا غير قليل من المواضيع التي تتعلق بالكتاب وخزائن الكتب مثل قيمة الكتاب الأدبية عند العرب ، وطرق الحصول على الكتب ، وكيفية الحفاظ عليها، ونشرها بين الناس من خلال إنشاء خزائن الكتب في المساجد والمدارس ، ومن خلال المؤسسات الحكومية ، ولم تقتصر هذه الدراسة على الخزائن في ديار العرب فقط بل امتدت لتشمل معظم الخزائن المعروفة في بلاد الإسلام كافة ، كما أنها لم تكن مقصورة على دراسة خزائن الكتب العامة بل شملت خزائن الكتب الخاصة كذلك . وتجدر الإشارة هنا إلى أن الكاتبة لم تتوقف في دراستها عند فترة العصر العباسي ـ كما يوحي بذلك العنوان ـ بل اتسع نطاقها ليشمل معظم خزائن الكتب المعروفة في العالم العربي والعالم الإسلامي حتى مطلع هذا القرن .

وقد أعطت الكاتبة في الجزء الأخير من الدراسة تقويما شاملا لعدد غير قليل من خزائن الكتب المنتشرة في العالم العربي والإسلامي وذلك من الناحيتين العلمية والمادية مما أعطى القارىء فكرة جيدة عن ماضي المكتبة العربية وحاضرها وآفاق مستقبلها ، وجعل هذه الدراسة ذات أهمية خاصة لدارسي تاريخ الكتب والمكتبات في الإسلام .

مقدمة الترجمة العربية

من المعروف أن الكتب والمكتبات قد لعبت دورا مهماً في حياة المسلمين وشكلت صرحا بارزا من صروح الحضارة الإسلامية لدرجة أن هذه الحضارة أصبح يطلق عليها «حضارة الكتاب» . ولعل من أبرز الدراسات المبكرة التي تناولت هذا الموضوع هي

* كاتبة هذه المقالة هي السيدة الإيطالية الدكتورة أولجا بنتو Olga Pinto تلميذة البروفيسور ليفي ديلا فيدا Levi della Vida الذي منحها درجة الدكتوراة في الدراسات العربية. ومقالتها عن المكتبات العربية تعتبر من أكمل الدراسات في الموضوع.

وقد حصلت على موافقتها على ترجمة هذه المقالة إلى الإنجليزية، لذلك فإن أية إضافة أو اختلاف في وجهة النظر من قبلي قد أشرت اليها في الهامش بحرف (ك). ولمزيد من المعلومات عن السيدة بنتو وإنتاجها في مجال الدراسات الإسلامية انظر نجيب العقيقي، المستشرقون، ط٤ (القاهرة: دار المعارف، د.ت)،جـ١، ص٤٥٧ (المترجم)؛ وفرتس كرنكوف مستشرق ألماني يحمل الجنسية الإنجليزية قام بخدمات جليلة في مجال الدراسات الإسلامية والعربية (ت ١٩٥٣م). انظر العقيقي، جـ٢، ص ص٩٧ـ٩٩ (المترجم).

الدراسة التي قدمتها الدكتورة الإيطالية أولجا بنتو (Olga Pinto) تحت عنوان : "Le Bebliotecho degli Arabi nell'eta degli Abbasidi" ونشرتها في Bibliofilia, 30, 1928 ثم قام السيد فريتس كرنكوف F. Krenkow بترجمة المقالة إلى الإنجليزية تحت عنوان :

"Libraries of the Arabs During the time of the Abbasides " ونشرها في مجلة : Islamic Culture 3, 1929, pp. 210-43

ونظرا لما لهذا الموضوع من أهمية بالغة في الحضارة الإسلامية فقد رؤي نقل هذه المقالة إلى اللغة العربية خدمة للقارىء العربي وتعريفه بالماضي المشرق والمكانة السامية التي احتلها الكتاب عند المسلمين في ذلك الوقت .

وبهذه المناسبة فإنه يتوجب الإشارة إلى بعض الأمور المتعلقة بهذه الترجمة وهي :

١ ـ من المعروف أن الترجمة من لغة النص الأصلية وهي في هذه الحالة «اللغة الإيطالية» هي أكثر فائدة وأقرب إلى النهج العلمي السليم من الترجمة عن لغة ثانية أو «لغة وسيطة» ولكن حين يتعذر على المرء ذلك إضافة إلى كون هذه الدراسة لم تنقل ـ حسب علم المترجم ـ إلى اللسان العربي من قبل على الرغم من فائدتها ، لذلك اضطر المترجم من منطلق الحرص على مصلحة القارىء العربي إلى نقلها عن اللغة الثانية «الإنجليزية» مع الاعتراف المسبق بمحاذير هذا العمل ، لأن ما لايدرك كله لايترك كله .

٢ ـ استخدمت المؤلفة مصطلح المكتبة والمكتبات كثيرا في دراستها بالرغم من أن هذا المصطلح حديث الاستعمال ولم يكن معروفا خلال الفترة التي شملتها الدراسة حيث كان الاصطلاح المتعارف عليه في ذلك الحين هو خزانة الكتب وجمعها خزائن .

٣ ـ أشارت الكاتبة كثيراً إلى الوطن الإسلامي خلال الحكم العباسي بمسميات مثل : الوطن العربي والعالم العربي وامبراطورية العرب ، ومن المعلوم أن كل هذه المسميات لا تتفق وطبيعة الحال ، وتمشيا مع روح الأمانة العلمية رؤي من الواجب الإبقاء على هذه التسميات كما وردت في النص .

٤ ـ من خلال مراجعة المصادر التي استخدمتها المؤلفة تبين أن بعض بياناتها غير مكتملة ، ولم يتيسر العودة لتلك المصادر لعدة أسباب أهمها :

أ) عدم توافر هذه الكتب في المكتبات أو أنها أصبحت شبه نادرة .

ب) عدم إعطاء الاسم الكامل للمؤلف أو للكتاب جعل من شبه المستحيل كتابة البيانات كاملة عن ذلك العمل .

لذلك فقد اضطر المترجم إلى ترك بيانات بعض المصادر ناقصة . كما جاءت في الأصل .

خلال ترجمة هذه المقالة رجع المترجم إلى الكثير من المصادر التي أشارت اليها الكاتبة وقام بتصحيح ماوقعت فيه من أخطاء أو سوء فهم كما أضاف بعض المعلومات التي تجلو غموض بعض العبارات الواردة في النص أو تزيد من فائدته .

وسيلاحظ القارىء بأن التعليقات التي تمثل وجهة نظر المترجم من اللغة الايطالية إلى اللغة الإنجليزية قد أشير اليها بحرف (ك) رمزا لكرنكوف F.Krenkow ، أما تعليقات وملاحظات الترجمة العربية فقد أشير اليها بـ (المترجم) . وأخيرا فإنه يتعين على المترجم الاعتراف بأنه قد واجه بعض الصعوبات في ترجمة هذا النص إلى اللغة العربية ،

حيث كتبت بعض الفقـرات في النص الإنجليـزي غامضة ، وفي أحيان أخرى تعاني من الركاكة وعدم الاستقامة ، ولعل عذر السيد كرنكوف واضح في ذلك حيث إن لغته الإنجليزية ليست لغته الأولى .

إن تاريخ الكتب عند العرب رغم أهميته الكبرى لمعرفة تطور الثقافة العربية قد أهملت دراسته إهمالا يكاد يكون تاما من قبل المؤلفات الرئيسة التي تناولت تاريخ المكتبات .[٢] حيث إننا لانجد ذكراً لهذا التاريخ

---

(٢) المقالات الرئيسة عن المكتبات العربية هي مايلي :

Kremer, *Kulturgeschichte* (Vienna, 1877), vor 2p, 483 ff

جورجي زيدان له مقالة عن المكتبات في كتاب التمدن الاسلامي مأخوذة عن كريمر Kremer .

A.Mez, *Renaisance des Islams* (Heidelberg, 1922), pp. 162-80; E.Quatremere, "Gout des Livers" *Journal Asiatique* vol.2 (1838), pp.36 - 74 ; A. Grohmann, *Bibliotheken*, etc.... *Imismamischen Orient* (Vienna, 1926), pp. 431-42, Heffening; "Kutubkhanah", *Encyclopaedia of Islam*, S.V.

كل هذه المقـالات تعتبر بطريقة أو بأخرى غير مكتملة باستثناء مقالة جوليان ريبرا J. Ribera وهي عن المكتبات في أسبانيا بعنوان :

Bibliofolosy Bibliotecasen la Espana Musulmana (Zaragoza. 1896) ولكن ريبرا في مقالته هذه لايشير إلى مصادره ومن هنا سيلاحظ القارىء بأن معظم المؤلفات التي تناولت الموضوع تعتبر عسيرة التناول بالنسبة للقارىء الإنجليزي (ك).

من التـرجمة التي قام بها الدكتور جمال محمد محرز لمقالة ريـبرا السـابقـة وعنـوانهـا (المكتبات وهواة الكتب في أسبانيا الإسلامية) يتبين للقارىء أن السيد ريبرا قد أشار في مقالته إلى كل المصادر والمراجع التي استخدمها في بحثه. ومن هنا يتضح للقارىء أيضا خطأ السيد كرنكوف Krenkow أو عدم دقته على الأقل في تعليقه السابق. ولمزيد من التفصيل انظر الترجمة العربية لمقالة ريبرا في :

مجلة معهد المخطوطات العربية. المجلد الرابع (مايو ١٩٥٨)، ص ص ٧٧ـ٩٦، والمجلد الخـامس (مـايـو ١٩٥٩)، ص ص ٦٩ـ١٠١ (المتـرجم). وفي السنـوات الأخـيرة ظهرت طائفة من الدراسـات والأبحـاث عن المكتبات الإسلامية وتاريخها. نحيل للقارىء بعض منها:

عواد كوركيس، **خزائن الكتب القـديمـة في العراق منذ أقدم العصـور حتى ١٠٠٠هـ/١٥٩١م** (بغـداد، ١٩٤٨)؛ محمد مـاهـر حمـاده، **المكتبـات في الإسـلام** (بيروت، ١٩٧٠م)؛ عبد اللطيف ابراهيم، **دراسات في الكتب والمكتبات الإسلامية من الوثـائق العـربيـة** (القـاهرة، ١٩٦٢م)؛ حسين علي محفوظ، **خزائن كتب الكاظمية قديما وحديثا** (بغداد، ١٩٥٨م)؛ أحمد شلبي، **تاريخ التربية الإسلامية** (القاهرة، ١٩٦٦م).

وفي الفصل الثاني من الكتاب يتحدث المؤلف عن تنظيم المكتبات وإدارتها عند المسلمين.

A.Grohmann, "Bibliotheken und Bibliophilen im islamischen Orient". In *Festschrift der Nationalbibliohek in Wien hrsg. sur Feier des 200 jahrigen Bestehens des Gebaudes* (Vienna, 1926), pp. 431-442.

A.S.Qasimi, "Libraries in the Early Islamic World", *J. Univ. Peshawar* 6 (1958), pp. 1-15.

M.Kabir, "Libraries and Academies During the Buwaihid Period, 946-1055". *IC* 33 (1959), pp. 31-33.

M.L.Roy Choudhury Sastri, "Library in Islam", *BPP* 61 (1941), pp. 65-70.

R.S.Mackensen, "Arabic Books and Libraries in the Umaiyed Period" AJSL 52 (1935-1936), pp. 245-253; (1936-1937), pp. 239-250; 54 (1937), pp. 41-61.

-----, "Supplementary Notes", *AJSL* 56 (1939), pp. 149-157.

-----, "Background to the History of Moslem Libraries", *AJSL* 51, (1934-1935), pp. 114-25; 52 (1935-1936), pp. 22-23, 104-110.

----, "Four Great Libraries of Mediaeval Baghdad", *Lib.Q.* 3 (1932), pp. 279-99.

-----, "Moslem Libraries and Sectarian Propaganda", *AJSL* 51 (1934-1935) pp. 83-113.

S. Bashiruddin, "Fate of Sectarian Libraries in Mediaeval Islam" *Libri* 17 (1967), pp. 149-162.

S. Inayatullah, "Bibliophilism in Mediaeval Islam". *IC* 12 (1938), pp. 155-169; Also in *Pakistan lib rev.* 3,ii (1961), pp. 29-45.

S.K.Padover, "Muslim Libraries in J.W. Thomposon ed., *The Medieaval Library* (Chicago, 1939), pp. 347-68; repr (New York, 1957).

S.Khuda Bakhsh, "The Islamic Libraries", *Nineteenth Century* 15 (1902), pp. 135-9.

S.M.Imamuddin, *Hispano - Arab Libraries* (Karachi, 1961). This study was previously published as two separate articles in the *JPHS* 7 (1959).

S.V.Hussein, "Organization and Administration of Muslim Libraries (786-1492)", *Qtly. J. Pakistan Lib. Assn.* 1, (1960), pp. 8-11.

W. Gotts~halk, "Die Bibliotheken der Araber im Zeitalter der Abbasi den" *ZB* 47 (1930), pp. 1-6.

W. Heffening and F.Krenkow, "Kitabkhana". *EI*, 2, pp. 31-33.

W. J. Plumbe, "The Libraries in the Early Islamic World", *Malayan Lib J.* 2, iv, (1962), pp. 130-135.

لدى أي من بيتيت رادل Petit Radel [٣] أو إدواردز Edwards [٤] أو اكسن Axon [٥] أو اولسكي Olschki [٦] حتى ولا في أكثر المؤلفات حداثة وهو مؤلف هسل Hessel [٧] باستثناء لالاني Lalanne [٨] الجماع لأكثر الملاحظات غرابة عن المصادر ، والذي سار على خطسيم Cim [٩] حيث يوجد بها ملاحظات قصيرة عن مكتبات القاهرة وطرابلس والشام .

على كل حال ، فإن العرب يعتبرون من الشعوب القليلة التي جعلت لعشق الكتب والأدب مثل هذه الأهمية في حياتها الروحية والثقافية ، وفي الوهلة الأولى يبدو أنه من الغرابة بمكان أن أبناء شعب قادم من الصحراء يصبحون حكاما يحكمون بحيوية ونشاط منطقة واسعة كانت تحكم في وقت واحد من قبل امبراطوريتين عظيمتين هما الرومانية البيزنطية والساسانية الفارسية ، وكيف أنهم استوعبوا في وقت قصير مالدى هاتين الأمتين من جوانب الأصالة والإبداع ، وطبعوه بطابعهم الحضاري المتميز الا وهو (حضارة الكتاب) . والسبب في هذا التناقض الواضح يجب البحث عنه في الدراسات الحديثة لكل من جولدزيهر Goldziher [١٠] وبيكر Becker [١١] القائلة بصفة خاصة إن العرب في ضوء حضارتهم غير المكتملة في مرحلة الفتوحات الأولى قد استوعبوا بسرعة كبيرة العناصر الأساسية وروح البحث والتحري لدى الحضارات الثلاث التي اخضعوها لسلطانهم السياسي والأخلاقي ؛ وهي : الإغريقية والفارسية واليهودية .

وحيث إن كل هذه الحضارات الثلاث قد وصلت في تطورها المادي إلى مرحلة التشبع والتصلب ، لذا فإن الحضارة العربية الإسلامية تكاد تشمل في تكوينها كل الخصائص التي تنسب عادة إلى «عقلية العصور الوسطى» .

والعرب يعتبرون كل كتاب ابتداء من القرآن الكريم يمثل عالما كاملا بنفسه ، فهو بالنسبة لهم يمثل ما لم يمثله أي شيء لأي شعب من شعوب العالم القديم فهو المصدر الوحيد الذي لا ينضب للحياة الروحية .

عندما ظهر هذا الشعب لأول مرة على مسرح التاريخ ، اتهم بارتكاب عمل تخريبي في القرن الأول الهجري حين قيل إنه تم بأمر من الخليفة عمر بن الخطاب تدمير أعظم مكتبة في العصور القديمة الا وهي مكتبة الإسكندرية .

هذه التهمة التي أصبحت منذ زمن طويل مجرد أسطورة[١٢] تناقض تماما الروح التي تميز بها

= Y. Eche, Les Bibliothèques Arabes Publiques et semi Publiques en Mescopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen age (Damascus, 1967).

وللمزيد من المعلومات عن هذا الموضوع انظر :

Diana Grimwood-jones, Derek Hopwood and J.D. Pearson, (eds), *Arab Islamic Bibliography* (London: Harvester Press, 1977), pp. 243-246 (المترجم)

(٣) Petit - Radel. *Recherches les Bibliothéques Anciennes e Modernes* (Paris. 1819).

(٤) E. Edwards. *Libraries and Founders of Libraries* (London, 1864).

(٥) W. Axon, "Biblioteche antiche e moderne" *Buonarotti, II.Series* Vol. xl (1876).

(٦) L. Olschki, *Das Bibliothekswesen im Alterhm* (Weimar, 1889).

(٧) A. Hessel, *Geschichte der Bibliotheken* (Gottingen, 1926).

(٨) L. Lalanne, *Guriosites Bibliographiques* (Paris, 1857), pp. 208-211

(٩) A. Cim, *le Liver* (Paris, 1905), Vol.2,p.260.

(١٠) I. Goldziher, *Stellung der alien Islamischen Ortrodexie zu den antiken Wissenschaften* (Prussian Academy, 1915).

(١١) C. H. Becker, *Islamstudien* (Leibzig, 1924).

(١٢) قارن كايتاني L. Caetani خصوصا في كتابه : Annali dell Islam حيث تجد بعض الملاحظات قد أبديت حول هذا الموضوع Vol. VII. pp. 199 - 125.

(اقدم ذكر لتدمير مكتبة الإسكندرية حسب معرفتي قد أورده Bar Hebraeus أما مختصر الدول، فإن مؤلفه قد عاش بعد ستة قرون من الحادثة ومن الصعب أن يكون قد حصل على معلومات موثوق بها، بهذا الخصوص) (ك).

العرب خلا ل فتوحاتهم . حيث لم تكن عنيفة في تحويل الناس إلى الدين الجديد ، أو متعصبة مدمرة ، بل على العكس من ذلك فقد احترمت الحضارات الراقية عندما اتصلت بها ، كما وأنها قابلت بالكثير من التقدير الجزء الأكبر من تراثها الروحي .

يجب أن يُفْهَم جيداً بأنه في أيام عمر بن الخطاب كان من العسير على المرء أن يتحدث عن كتب عربية ، فما بالك بالمكتبات ولكن بعد مرور ما يزيد على قرن من الزمن بقليل نجد أنه أقيمت في بغداد عاصمة الدولة أول ما يمكن أن يطلق عليه (مكتبة عامة) .

وحين يتحدث العرب عن الكتب فانهم يتحدثون عنها دائما بالكثير من الحب وكأنهم يتحدثون عن أشياء عزيزة على نفوسهم أو يتحدثون عن أصدقاء مخلصين فهم يقولون عن الكتاب :

نعم الأنيس إذا خلوت كتاب
تلهو به ان خانك الاحباب
لا مفشيا سرا إذا استودعته
وتفاد منه حكمة وكتاب[١٣]

وآخر يقول عن الكتاب :

إن الكتاب هو الجليس الذي لا ينطق ، ولا يمل ولا يعاتبك إذا جفوته ولا يفشي سرك .[١٤]

وهذا الشاعر المتنبي الذائع الصيت يُطري الكتاب قائلا :

أعز مكان في الدنى سرج سابح
وخير جليس في الزمان كتاب[١٥]

وفي بعض الأحيان تعتبر قيمة الكتاب مساوية للسلاح ، فهذا المهلبي ينصح أولاده بقوله :

(يابني إذا وقفتم في الأسواق ، فلا تقفوا إلا على من يبيع السلاح أو يبيع الكتب .)[١٦]

لقد تطور كل شيء له علاقة بالكتب تطوراً عظيماً ومذهلاً ، كما نسخت تلك الكتب وزخرفت وأسرف في تجليدها . وفي الوقت نفسه حفظت بعناية فائقة كما أنها نشرت بين الناس . كان ذلك كله هدف الثقافة الإسلامية وشغلها الشاغل . ولقد قامت مدارس حقيقية[١٧] للخط تخرج منها بنو مقله وابن البواب كفنانين حقيقيين . وكان من بين هؤلاء الخطاطين ، المؤلفون والعلماء مثل : الجوهري[*] مؤلف قاموس الصحاح والمحدث المشهور ابن الجوزي[**] والموسيقي عبد المؤمن الأصفهاني . ولم يقتصر عمل الخطاطين على نسخ الكتب ولكنه شمل أيضا فن الرسم على المصغرات الذي نشأ بهذه الطريقة .[١٨] كان هذا الفن محدودا في أول الأمر برسم النباتات والزهور ولكنه سرعان ماتعداه إلى رسم الكائنات الحية .[١٩] وقد أظهر الفنانون قدرات رائعة في إتقان الصور التي رسموها .

(١٣) احمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد** (بولاق، ١٢٨٣)، جـ١، ص١٩٩.

(١٤) ابن الطقطقا، محمد بن علي بن طباطبا، **الفخري في الآداب السلطانية** (طبعة الورد)، ص٣.

(١٥) ديوان المتنبي (برلين، ١٨٦١)، ص٦٨٣.

(١٦) ابن الطقطقا، ص٣.

(١٧) C. Huart, *des Calligraphes... de L'orient musulman* (Paris, 1908).

* انظر ترجمة حماد الجوهري عند ياقوت الحموي، **إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)**، طبعة مرجليوث (القاهرة، ١٩٠٧ ـ ١٩٢٥م)، جـ٢، ص ص ٢٦٦ ـ ٢٧٣. (المترجم)

** انظر ترجمة ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي عند أحمد ابن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وانباء ابناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، د.ت)، جـ٣، ص ص ١٤٠ـ١٤٢ (المترجم).

(١٨) E. Blochet, *des enluminures des Mss, Orientaux de la Bibliothèque Nationale* (Paris, 1926).

(١٩) H. Lammens, "L'attitude de l'Islam Primitifen Face des Arts Figurés, *Journal Asiatique* XI. Series (1915). pp. 269-279.

أما تجليد الكتب فلم يكن مهملا فقد شمله هذا التطور الشامل وغالبا ما يشار إلى كتب قد جلدت بجلد ثمين[٢٠] وذي ألوان مختلفة[٢١] مطعمة بالفضة والذهب .[٢٢] لقد أعطى اكتشاف صناعة الورق ، دفعة عظيمة لتطور صناعة الكتاب ، لأن ذلك جعل الكتب اقل سعرا وبالتالي اصبحت بمتناول العامة .[٢٣] وحتى أواخر القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) ، كانت الكتب لاتزال تكتب على الجلود وأوراق البردى (القراطيس)(*) ، ولكن هذه المواد جعلت الكتب غالية الثمن . وبمجيء صناعة الورق من الصين عن طريق سمرقند[٢٤] إلى عالم الإسلام فقد انتشرت صناعته بسرعة كبيرة ، حيث نجد كثيرا من مصانع الورق قد اقيمت في مراكز عدة من دولة المسلمين الواسعة .

وقد اقيمت مصانع الورق بصورة رئيسة في مصر حيث تتوافر مادة الكتان الذي يزرع في مصر بكثرة . وهنا استعمل العرب أسمال الكتان بدلا من المخلفات الحريرية التي استخدمها الصينيون في صناعة الورق .

وقد أصبحت أوروبا جميعها منذ القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) تتزود بحاجتها من الورق من العالم العربي من مصانع بغداد والقاهرة في الشرق أو من مصانع الأندلس في الغرب . حيث كان المصنع الرئيس يوجد في شاطبة أو التي تعرف اليوم بـ (Xativa) . وبمجيء الورق وازدياد حركة الكتب بسبب انخفاض أسعارها افتتحت حوانيت الكتب في كل مدينة عربية حيث لعبت دوراً بالغ الأهمية ، لأن هذه الحوانيت أصبحت مكان اجتماع العلماء والطلاب اللذين يبحثون عن الكتب ويتناقشون في فائدتها .[٢٥]

على سبيل المثال كان يوجد ببغداد في القرن الثالث الهجري مائة دكان للكتب .[٢٦]* هذه الحوانيت كانت صغيرة ومتلاصقة وغالبا ما تكون بالقرب من مسجد . وكانت تعرض الكتب للبيع على مناضد صغيرة ، وقد كتبت عناوينها على ظهورها من أجل تسهيل عملية البحث عنها سواء بالنسبة للبائع أو للمشترى أو من أجل نسخها . وكانت هذه المعلومات الخاصة بالكتب إما أن تلصق بوساطة البائع أو يلصقها مساعدوه من أجل البيع الخاص أو من أجل البيع في المزاد ، الذي كان تقليدا منتشرا في أنحاء العالم العربي .

---

(٢٠) عريب، ابن سعد، **الذيل** (ليدن، ١٨٩٧م)، ص ٩٠.

(٢١) ابن خلكان، **وفيات الأعيان** (طبعة بولاق، ١٢٧٥ هـ)، جـ١، ص ٧٢٧.

(٢٢) اقدم مخطوطة عربية مكتوبة على الورق، هي مخطوطة غريب الحديث لابي عبيد مؤرخة في ٢٤٣هـ وتوجد في مكتبة ليدن (ك).

(٢٣) المقريزي، **الخطط** (بولاق، ١٢٧٠)، جـ١، ص٤٠٨.

(*) في الواقع أن العرب عرفوا الورق بعد مسحهم إقليم ما وراء النهر وانتصارهم على الجيش الصيني في معركة طراز سنة ١٣٣هـ واصبح شائع الاستعمال في بغداد منذ خلافة هارون الرشيد (١٧١ ـ ١٩٣هـ) لهذا فليس من المعقول أن يتأخر استعماله في الكتب ما يزيد على قرنين من الزمان!!.
انظر: **الكامل في التاريخ** لابن الأثير (بيروت: دار بيروت، ١٤٠٢هـ)، جـ٥، ص٤٤٩. وقارن **بمقدمة ابن خلدون** (طبعة دار الشعب بمصر، د.ت)، ص ص ٣٨٢ ـ ٣٨٣ (المترجم).

(٢٤) J. Karabacek, "Das Arabische Papier", *Mitteilungen. Erzherzog Rainer*, III (1887), 98ff

(٢٥) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، جـ٢، ص٢٢٣.

(٢٦) Kremer. Kulfurgeschiehte. II. 310.

(*) جاء عند اليعقوبي في حديثه عن بغداد وأحيائها مايلي: (... ثم ربض وضاح مولى أمير المؤمنين المعروف بقصر وضاح صاب خزانة السلاح، وأسواق هناك وأكثر من فيه هذا الوقت الوراقون أصحاب الكتب فإن به أكثر من مائة حانوت للوراقين) هذا ماجاء لدى اليعقوبي في حديثه عن حي واحد من أحياء بغداد وما فيه من حوانيت للكتب فالأمر يحتمل أن يكون هنالك حوانيت أخرى للكتب في أحياء بغداد الأخرى. انظر كتاب **البلدان** لليعقوبي (النجف: المطبعة الحيدرية، ١٣٧٧هـ)، ص ١٣ (المترجم).

ولقد كان مالكو الكتب أو وكلاؤهم من العلماء المشهورين في عصرهم فالشاعر الحظيري(**) (ت ٥٦٨هـ / ١١٧٢م) كان من ألقابه الرسمية (دلال الكتب)(٢٧) ومن باعة الكتب أيضا، أبو حاتم سهل ابن محمد السجستاني(٢٨)* أحد طلاب الأصمعي النابهين كما كان من باعتها أيضا الجغرافي والمؤرخ المشهور ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م) .(٢٩)

أسعار الكتب(*) :

بالنسبة لأسعار الكتب، فعلى الرغم من أن استخدام الورق جعلها أرخص إلا أنها ظلت على الدوام مرتفعة السعر نسبيا. لذلك فإن المرء يستطيع تقدير ضرورة المكتبات العامة لأولئك الذين لا يستطيعون امتلاك مكتبات خاصة بهم. ففي القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) كانت قيمة النسخة من كتاب الجمهرة لابن دريد ستين دينارا(٣٠) (١ دينار = ١٠ شلنات) وقيمة النسخة من تاريخ الطبري مائة دينار .(٣١) أما النسخة من ديوان الشاعر الأموي جرير فقد كانت قيمتها عشرة دنانير .(٣٢)

وفي (٢٤٨هـ/ ٨٦٢م) بيع معجم الخليل بن أحمد المعروف بكتاب العين بمبلغ خمسين ديناراً .(٣٣) أما ترجمة شرح الإسكندر الأفروديسي للسماع ولكتاب البرهان للإسكندر فقد كانت قيمتها مائة دينار .(٣٤)*

أما في قرطبة، فقد دفع الخليفة الحكم مبلغ ألف دينار للأصفهاني لقاء مؤلفه الشعري والأدبي العظيم (كتاب الأغاني) .(٣٥)

وقد انخفضت تكاليف الكتب في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي). فياقوت الحموي الذي أشرنا إليه آنفا، يشير إلى استعارته للكتب من المكتبة الضميرية في مرو بقوله : «وكانت (الكتب) سهلة التناول لا يفارق منزلي منها مائتا مجلد وأكثر بغير رهن تكون قيمتها مائتي دينار»(٣٦) ، وهذا يعني أن متوسط الثمن لكل كتاب هو دينار واحد .

** انظر ترجمة أبو المعالي سعد بن علي الحظيري في **وفيات الأعيان** (بيروت: طبعة صادر، د.ت)، جـ٢، ص ص٣٦٦-٣٦٨.

(٢٧) ابن خلكان، جـ١، ص٢٨٦.

(٢٨) ابن خلكان، جـ١، ص٣٠٨.

* لم أجد في ترجمة السجستاني عند ابن خلكان مايشير إلى انه كان بائع كتب؛ انظر ابن خلكان، طبعة صادر، جـ٢، ص ص ٤٣٠ - ٤٣٢ (المترجم).

(٢٩) ابن خلكان، جـ٢، ص٣١٢.

* لأن العناوين الفرعية من عمل المترجم فقد وضع تحتها خط (المترجم).

(٣٠) ابن خلكان، جـ١، ص٤٧٩ (٦٠ دينارا تساوي حوالي ٣٠ جنيها إنجليزيا).

(٣١) المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص٤٠٨.

(٣٢) ابن خلكان، جـ٢، ص٥٢٢.

(٣٣) ابن النديم، **الفهرست**، طبعة فلوجل Flugel، (ليبزج، ١٨٧١م؟)، ص ٤٢.

لقد وضع المترجم بعض سنوات النشر واتبعها بعلامة استفهام (؟) حيث أن المؤلفة في بعض مصادرها لم تشر إلى سنوات نشرها. (المترجم).

(٣٤) ابن ابى اصيبعة، **عيون الأنباء**، جـ١، ص ص ٦٩-٧٠.

* لقد ورد عند ابن ابي اصيبعة مايلي:
قال أبو زكريا يحيى بن عدي: (إن شرح الاسكندر للسماع كله ولكتاب البرهان، رأيته في تركة ابراهيم بن عبد الله الناقل النصراني، وأن الشرحين عرضتا على بمائة دينار وعشرين دينارا، فمضيت لاحتال في الدنانير، ثم عدت فأصبت القوم قد باعوا الشرحين في جملة كتب إلى رجل خراساني بثلاثة آلاف دينار).
انظر: ابن اصيبعة، **عيون الانباء في طبقات الأطباء**، تحقيق نزار رضا (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت)، ص١٠٩ (المترجم).

(٣٥) عبد الرحمن بن خلدون، **تاريخ** (بولاق، ١٢٨٤هـ) جـ٤، ص١٤٦؛ احمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب** (القاهرة، ١٣٠٢هـ)، جـ١، ص١٨٠ (من الصعوبة بمكان اعتبار هذا المبلغ قيمة للكتاب بل بالأحرى اعتباره هدية أميرية من الخليفة الحكم إلى المؤلف - ك).

(٣٦) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، (طبعة فستنفيلد H. Wustenfeld، ١٩٢٤م؟) جـ٤، ص ص ٥٠٩-٥١٠.
ماجاء عند ياقوت بهذا الخصوص ليس واضحا، ولكن من المعقول افتراض أن القيمة الإجمالية للكتب المعارة هي مائتا دينار، أي مايساوي عشرة شلنات لكل كتاب تقريبا. ويتوجب أن تكون الكتب في ذلك الوقت رخيصة جدا، وغلاؤها من عدمه يتوقف على أحجامها... الخ (ك).

وبالرغم من الأثمان المرتفعة للكتب ، إلا أننا نجد في العالم العربي الكثير من عشاق الكتب الذين كوّنوا مكتبات في غاية النفاسة ، من بين هذه المكتبات في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) مكتبة الكاتب المبدع الجاحظ ومكتبة الفتح بن خاقان أحد رجال بلاط الخليفة المتوكل والقاضي إسماعيل بن اسحق . لقد كان الجاحظ (ت ٢٥٥هـ/٨٦٨م) محبا حقيقيا للكتب ، فبالإضافة إلى حرصه الشديد على قراءة واستيعاب الكتب التي يستطيع شراءها فقد كان يستأجر بعضها من الدلالين وباعة الكتب(*) ، ولم يقع في يده كتاب إلا قرأه من الغلاف إلى الغلاف . ولكن هذه الكتب التي أحبها كانت السبب في وفاته مثله مثل محب مخلص . لقد كان من عادته أن يكوم من حوله جميع الكتب التي يحتاجها لدراسته ، وبالنظر لتقدم سنه إضافة إلى ما كان يعانيه من الشلل الجزئي (الفالج) ، فقد حدث ذات يوم أن سقطت عليه هذه الكتب وأودت بحياته . كذلك فإن إسماعيل بن اسحق (ت ٢٨٢هـ/٨٩٥م) ، قد قضى كل وقته بين كتبه ، وقال عنه أحد معاصريه : إني مادخلت عليه إلا وجدته ينظر في كتاب أو يقلب كتبا .(٣٧)

اما الفتح بن خاقان ، فقد كانت له مكتبة عظيمة يحتمل أنها كانت في بغداد قد جمعها له علي بن يحيى المنجم (ت ٢٧٥هـ/٨٨٨م) ، وهو نصير آخر للعلم سنتحدث عنه فيما بعد ، ولم ير أعظم من هذه المكتبة كثرة وحسنا . وكان يحضر داره الأعراب وعلماء الكوفيين والبصريين . وقد اعتاد الفتح بن خاقان أن يحمل معه دائما كتابا . فإذا كان جالسا في حضرة المتوكل وأراد أن يقوم إلى المتوضأ أخرج من كمه أو خفه كتابا فلا يزال يطالعه في ممره وعوده فإذا وصل إلى الحضرة الخليفية أعاده إلى خفه .(٣٨)

وعادة حمل الكتاب في الكم ، قد وجدت أيضا لدى محب آخر للكتب وهو أبو داود السجستاني مؤلف السنن المشهور فحتى يستطيع حمل كتب ذات حجم كبير كان له أكماما واسعة .(٣٩)

أما علي بن يحيى المنجم ، الذي أشرنا إليه سابقا ، فقد كون مكتبة عظيمة في مقره الجميل في قرية كركر من نواحي القفص بالقرب من بغداد ، وأطلق عليها اسم (خزانة الحكمة) يقصدها الناس من كل بلد فيقيمون فيها ويتعلمون منها صنوف العلم ، والكتب في ذلك مبذولة لهم والصيانة مشتملة عليهم ، والنفقة في ذلك من مال علي بن يحيى ، فقدم أبو معشر المنجم من خراسان يريد الحج وهو إذ ذاك لا يحسن كثير شيء من النجوم فوصفت له الخزانة ، فمضى ورآها فهاله أمرها فأقام بها ولم يكمل رحلته .(٤٠)

كذلك فإن الشاعر ، غرس النعمة (القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي) والذي ينحدر من عائلة الصابئي، العائلة المشهورة بالعلم قد كوّن لنفسه مكتبة صغيرة ببغداد بلغت محتوياتها اربعمائة مجلد وسمح لعدد محدود من الطلاب بارتيادها . وحين أصبحت مكتبة المدرسة النظامية أكثر جذبا للطلاب ، اضطر غرس النعمة إلى بيع مكتبته المتواضعة .(٤١)

---

* قد بلغ من ولع الجاحظ الشديد بالكتب انه كان يستأجر حوانيت الوراقين ويبيت فيها للنظر. انظر ياقوت الحموي، **إرشاد الاريب**، جـ٦، ص ٥٦ (المترجم).

(٣٧) ابن النديم، **الفهرست**، ص ص١١٦ ـ ١١٧.

(٣٨) ياقوت الحموي، **إرشاد الاريب**، جـ٦، ص ص ٥٦ ـ ٥٧، هذه المعلومة وردت في الصفحات المشار اليها هنا وليست كما جاء في النص الإنجليزي، جـ٦، ص ص ٧٩ ـ ٨٠ (المترجم).

(٣٩) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (طبعة جوينبل، Juynboll، د.ت.)، جـ٢، ص ٧٠.

(٤٠) ياقوت الحموي، **إرشاد الاديب**، جـ٥، ص٤٦٧.

(٤١) الصفدي، الوافي بالوفيات، مخطوطة المتحف البريطاني (Or 5320, fol 110, v) الصفدي ـ يسجل لنا كذلك ان عدم أمانة المشرف على المكتبة هي المسؤولة عن تدهورها. انظر مقالتي عن عائلة الصابىء في دائرة المعارف الإسلامية (ك).

أمـا مصر فإن معلومـاتنا عن مكتباتها الخاصة قليلة جدا . ففي ذلك الإقليم لم يوجد سوى القليل من المـراكز الحضارية الكبيرة ، وحيث إنه كانت في القـاهرة واحدة من أكبر وأعظم المكتبات العامة في العالم فإن المواطنين لم يشعروا بالحاجة إلى امتلاك مكتبات خاصة بهم ، وذلك لوجود تلك المكتبة بالطبع .

وقد تميزت مكتبة الخليفة الفاطمي العزيز بالله ، الذي حكـم فيـمـا بين (٣٦٥هـ/٩٧٥م - ٣٨٦هـ/٩٩٦م) بميـزة خاصة ، ويحتمل أن الذي جمعها ورتبها له وزيره يعقوب بن كلس ، الذي كان هو نفســه محبـا للكتب فقـد وجد في تركته من بين الكنوز الأخرى مكتبة غنية .(٤٢)*

لقـد وصفت لنـا مكتبـة الخليفة العزيز الحافلة بنفائس المخطوطات والتي كان المشرف عليها العالم المشهور ، أبو الحسن على بن محمد الشابشتي .(٤٣) فقد كانت كتبها موزعة على أربعين حجرة ، من بينها ثمانية عشر ألف كتاب في العلوم القديمة فقط والفان وأربعمائة ختمة قرآن محلاة بالذهب والفضة كتبها خطاطون مشهورون مثل ابن البواب وبنو مقلة الذين سبقت الإشارة اليهم ، كما وأنه يوجد في هذه المكتبة الكثير من المخطوطات التي كتبت بخطوط مشاهير المؤلفين .(٤٤)*

وفي خلافة الحاكم بأمر الله أدمجت محتويات هذه المكتبة أي خزانة الكتب في واحدة من أعظم المكتبات في العالم الا وهي دار العلم .(٤٥) «أو بيت الحكمة» . هذا الحـاكم العجيب الذي كان مسؤولا عن بعض التنظيمات الحكيمة وبعضها الأخرق أيضا . اعتقد في الأيام الأخيرة من حياته بفكرة مجنونة وهي دعوى الألوهيـة لنفسـه ، وكان له ذلك ففي لبنان لا تزال الطائفة الدرزية تعبده .

وحـين اسـتـولى صلاح الديـن على مصر (٥٦٧هـ/ ١١٧١م) تمكن وزيره القاضي الفاضل(٤٦) من تكوين مكتبة بلغت محتوياتها ثمانية وستين ألف مجلد جاءت جميعها هدية من سيده صلاح الدين ، وقد صودرت هذه الكتب وبعد أشهر قليلة اعيدت اليه بعـد أن اختفى منهـا ما يقـارب إثنـا عشر الف مجلد .(٤٧)* وكذلك فإن الوزير الأيوبي ، أبو الحسن علي القفطي والذي يعرف بلقب القاضي الأكرم كان لديه مكتبة في حلب قدرت قيمتها بخمسين ألف دينار وقد تركها حسب وصيته للناصر حاكم حلب .(٤٨)

(٤٢) ابن خلكان، جـ٢، ص٤٩٥؛ المقريزي، جـ٢، ص١ .

* لم اجد لدى ابن خلكان اي ذكر لمكتبة يعقوب بن كلس، راجع ترجمة يعقوب بن كلس في **وفيات الاعيان**، جـ٧، ص ص ٢٧ - ٣٥. (المترجم).

(٤٣) ابن خلكان، جـ١، ص٤٨١.

(٤٤) المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص٤٠٨.

* يقول المقريزي عن هذه المكتبة او ما يعرف بـ(خزانة الكتب) مانصه :

(قال المسبحي وذكر عند العزيز بالله كتاب العين للخليل بن احمد فأمـر خزان دفاتره فأخرجوا من خزانته نيفا وثلاثين نسخة من كتاب العين، منها نسخة بخط الخليل بن أحمد وحمل اليه رجل نسخة من كتاب تاريخ الطبري اشتراها بمائة دينار فأمر العزيز الخزان فأخرجوا من الخزانة ماينيف عن عشرين نسخة من تاريخ الطبري منها نسخة بخطه. وذُكِرَ عنده كتاب الجمهرة لابن دريد فأخرج من الخزانة مائة نسخه منه. وقال في كتاب الذخائر عدد الخزائن التي برسم الكتب في سائر العلوم بالقصر اربعون خزانة من جملتها ثمانية عشر الف كتاب من العلوم القديمة وأن الموجود فيها من جملة الكتب المخرجة في شدة المستنصر الفان واربعمائة ختمة قرآن في ربعات بخطوط منسوبة زائدة الحسن محلاة بذهب وفضة غيرهما وأن جميع ذلك كله فيما اخذه الاتراك في واجباتهم ببعض قيمته..

انظر المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص٤٠٨ (المترجم).

(٤٥) المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص٤٠٩.

(٤٦) المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص٤٠٩.

(٤٧) المقريزي، **السلوك**، مخطوطة باريس، ٧٦/ أ.

* لم اجد في كتاب **السلوك**، ذكرا لحادثة مصادرة الكتب. انظر طبعـة محمد مصطفى زيادة (القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٦) الجزء الأول، القسم الأول، جـ١، ص ص٤١-٥٠ (المترجم).

(٤٨) الصفدي، **الوافي بالوفيات**، مخطوطة المتحف البريطاني، صحيفة ٢٣/ أ .

كذلك فإن المكتبات الخاصة قد انتشرت في كل مكان في الأقاليم الغربية لامبراطورية العرب ، لدرجة أن بعض الطلاب الأجانب قد سمح لهم بارتيادها . وفي القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) نجد سلاطين الأسر الفارسية المالكة والذين انتزعوا السلطة من الخليفة العباسي قد أصبحوا حماة ومشجعين للعلوم .

فإلى جانب المكتبة الضخمة التي أسسها السلطان البويهي عضد الدولة ، الذي حكم ما بين (٣٣٨هـ/٩٤٩م ـ ٣٧٢هـ/٩٨٢م) والتي أشرنا إليها سابقا ، توجد مكتبات أخرى صغيرة تابعة للأمراء مثل مجد الدولة[٤٩] ومعز الدولة[٥٠] وبعض وزراء هذه العائلة مثل أبي الفضل بن العميد والصاحب بن عباد .

وقد اعتذر هذا الأخير (ت ٣٨٥هـ/٩٩٥م) عن قبول منصب وزير في البلاط الساماني بحجة أنه من المستحيل بالنسبة له نقل مكتبته معه والتي بلغت فيها الكتب الدينية فقط حمل أربعمائه جمل.[٥١]

ويذكر ابن مسكويه المؤرخ وخازن مكتبة ابن العميد أن منزل هذا الوزير البويهي قد نهبه قوم من الغزاة الخراسانية (٣٥٥هـ/٩٦٥م) في الري ، وعندما انصرف هذا الوزير إلى منزله ليلا لم يجد فيه ما يجلس عليه ولا كوزا واحد يشرب فيه ، ويستطرد ابن مسكويه قائلا :

« فأنفذ إليه حمزة العلوي فرشا وآلة ، واشتغل قلب الوزير ابن العميد بدفاتره ، ولم يكن شيء أعز عليه منها ، وكانت كثيرة ، فيها كل علم وكل نوع من أنواع الحكم والآداب ، يحمل على مائة وقر فلما رآني سألني عنها فقلت : هي بحالها لم تمسها يد ، فسرى عنه ، وقال : أشهد أنك ميمون النقيبة ، أما سائر الخزائن فيوجد منها عوض ، وهذه الخزانة هي التي لا عوض منها ، ورأيته قد أسفر وجهه وقال : باكر بها غدا إلى الموضع الفلاني ففعلت ، وسلمت بأجمعها من بين جميع ماله.»[٥٢]

وكذلك فإن سلاطين آل سامان ، الذين حكموا الجزء الشرقي من مملكة العرب خلال القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) قد قاموا برعاية الحياة الثقافية وتشجيعها في بلاطهم . فالسلطان الساماني نوح بن منصور الذي حكم فيما بين (٣٦٦هـ/٩٧٦م ـ ٣٨٧هـ/٩٩٧م) كان لديه مكتبة خاصة أثنى عليها ابن سيناء الذي سمح له بارتيادها ، وكذلك أصبح مشرفا عليها[٥٣] لبعض الوقت ، ولكن ابن سينا نفسه قد أتهم ظلما بأنه هو الذي ارتكب العمل الجنوني ألا وهو إشعال النيران فيها.[٥٤]

أما الأندلس فإن لديها القليل من المكتبات العامة ، ولكن في الوقت نفسه فإن لديها الكثير من المكتبات الغنية الخاصة التي يملكها الأفراد .

وهذه المكتبات الباهظة التكاليف ، لايملكها الأفراد والأثرياء فقط ، بل حتى أيضا الطلاب الفقراء الذين لا يترددون في إنفاق مواردهم الشحيحة على الكتب . لقد جمعت هذه الكتب تدريجيا كما هو الحال مع (المعلم) محمد بن حزم حيث كون لنفسه مكتبة فاخرة في قرطبة أصبحت مثار حسد الكثير من أصدقائه الذين ترددوا عليها واستخدموا مخطوطاتها التي كتبها ابن حزم بنفسه

(٤٩) ابن الأثير، الكامل، (طبعة تورنبرج)، جـ٩، ص٢٦١.

(٥٠) ابن الأثير، الكامل، جـ٨، ص٣٤١

(٥١) ياقوت، إرشاد، جـ٢، ص٣١٥.

(٥٢) ابن مسكويه، تجارب الامم، جـ٦، ص٢٨٦.

(٥٣) Nicholson, Literary History of the Arabs, pp. 265-266.

(٥٤) حاجي خليفة، كشف الظنون (طبعة فلوجل، Flugel)، جـ٣ ص٩٩.

وبذل في سبيلها أقصى رعاية ممكنة.[٥٥]

ويعتبر القاضي ، فطيس بن سليمان والمعروف بأبي مطرف صاحب قرطبة أحد أعظم عشاق الكتب في الأندلس حيث كان لديه مكتبة غنية، فيها ستة من النساخ الذين يعملون باستمرار. ولم تُعْرَف القيمة المادية لهذه المكتبة إلا بعد نكبة هذه العائلة حيث بلغت قيمتها بالمزاد أربعين ألف دينار.[٥٦]

كذلك فإن ملوك الطوائف الذين اقتسموا أسبانيا فيما بينهم عند وفاة الخليفة هشام (٤٢٣هـ/١٠٣١م) قد ورثوا بدورهم محبة الكتب . وقد عرف من هذه المكتبات مكتبة الأفطس المظفر أمير بطليوس[٥٧] ومكتبة بني هود أمراء سرقسطة ومكتبة أمراء بني الأحمر في غرناطة ومكتبة بني ذي النون في طليطلة الذين دفعهم حبهم للكتب إلى الاستيلاء عنوة على بعض المكتبات الخاصة مثل مكتبة العروشي وكثير غيرها.[٥٨]

ولم تتخلف تونس عن مسيرة الحركة الثقافية في الدولة العربية فهذا أبو زكريا مؤسس الأسرة الحفصية(*) الحاكمة في تونس ، الذي حكم فيما بين (٦٢٥هـ/١٢٢٨م - ٧١٧هـ/١٣١٧م) ، قد كون[٥٩] مكتبة كبيرة باعها في وقت متأخر أحد خلفائه المعروف باللحياني، الذي حكم فيما بين (٧١٧هـ/١٣١٧م - ٧٧١هـ/١٤١١م) حيث قرر الإقامة في القاهرة عند اعتزاله للسلطة.[٦٠]

كذلك فإن الدولة العربية لم تخل من رجال ذوي منزلة اجتماعية عالية كانوا يرون أن من واجبهم أن يكونوا مكتبات مجهزة تجهيزاً فاخراً ورفوفا مملوءة بكتب زخرفت وجلدت تجليداً فنياً رفيعاً. ولكنها لم تكن تحرك من رفوفها إلا لإزالة الغبار عنها وتنظيفها ثم إعادتها إلى مكانها ثانية. وأوضح مثال على ذلك ما وقع في قرطبة لأحد أعظم محبي الكتب من العلماء وهو ابن الحضرمي. ففي أثناء بحثه في سوق الكتب بقرطبة عن كتاب كان بأشد الحاجة اليه يقول : (اقمت بقرطبة ولازمت سوق كتبها مدة، اترقب فيه وقوع كتاب لي بطلبه اعتناء، إلى أن وقع وهو بخط فصيح وتفسير مليح، ففرحت أشد الفرح، فجعلت أزيد في ثمنه، فيرجع إلى المنادي بالزيادة، إلى أن بلغ فوق حده، فقلت ياهذا.. أرني من يزيد في هذا الكتاب حتى بلغه إلى ما يساوي، قال: فأراني شخصا عليه لباس رئاسة، فدنوت منه وقلت له: أعز الله سيدنا الفقيه - إن كان لك غرض في هذا الكتاب تركته لك، فقد بلغت فيه الزيادة بيننا فوق حده، فقال لي: لست بفقيه ولا أدري مافيه، ولكني أقمت خزانة كتب، واحتلفت فيها، لأتجمل بها بين أعيان البلد، وبقي فيها موضع يساوي هذا الكتاب، فلما رأيته حسن الخط جيد التجليد استحسنته ولم أبال بما أزيد فيه، والحمد لله على ما أنعم به من الرزق فهو كثير .)

قال الحضرمي : فأحرجني وحملني على أن قلت له: (نعم لا يكون الرزق كثيرا إلا عند مثلك ، يعطي الجوز لمن لا أسنان له وأنا الذي أعلم مافي هذا الكتاب، وأطلب الانتفاع به يكون الرزق عندي قليلا، وتحول قلة مابيدي بيني وبينه.)[٦١]*

---

(٥٥) ابن الآبار، **التكملة**، ص٣١٢.

(٥٦) ابن بشكوال، **الصلة**، ص ص ٣٠٤ - ٣٠٥.

(٥٧) ابن الآبار، **التكملة**، جـ١، ص ١٢٨.

(٥٨) Ribera, *Bibliofiles*, pp. 42-45

* ورد في النص الانجليزي ذي نوح، والصحيح ما اثبتناه أعلاه وهو (ذي النون). (المترجم).

(٥٩) Ibn Khaldun, *Histoire des Berbers*, Paris ed. I/503 (French tr.) II/4467.

* ورد في النص الإنجليزي عن الأسرة الحاكمة في تونس انها تعرف بـ (الحاسدي) The Hasside والصحيح هو ماذكر اعلاه وهو الأسرة الحفصية.

انظر Stanley Lane Poode, *The Mohammadan Dynasties*, Ist ed. (India, 1977), pp. 49-50. (المترجم)

(٦٠) ابن خلدون، **المقدمة** (طبعة باريس، د.ت.) ص١٠٤.

(٦١) المقري، **نفح الطيب** (طبعة القاهرة، د.ت.)، جـ١، ص٢١٥.

* هنا اتينا بالنص الذي ورد عند المقري حرفيا حتى يكون المعنى للقاريء اكثر وضوحاً.

على كل حال فإن المؤشر الحقيقي لمدنية شعب من الشعوب ليس مكتباته الخاصة بل العامة. وهي تلك المكتبات التي تحقق نموها المضطرد في العالم العربي. وإنها لحقيقة لافتة للنظر أنه بينما كانت الأقاليم والمناطق المجاورة لأوروبا التي دفنها في ذلك الوقت غموض العصور الوسطى تستطيع إقامة الكثير من المكتبات الثرية الخاصة، فقد كانت من الناحية العملية محرومة من المكتبات العامة، مثلما كان الحال في الأندلس، مثلا، حيث لم يكن فيها مكتبة تفتح أبوابها لكل الناس، وعلى العكس من ذلك كانت القاعدة في المراكز الحضارية الكبري في المشرق مثل بغداد والقاهرة، وشيراز.. الخ.

انطلاقا من المبدأ الذي يمكن أن يسمى (ديمقراطيا) والذي ظل سائدا في بلاد المسلمين، وكان يقضي بأن الدراسات والعلوم لا تحتكر على القلة المحظوظة، وإنما يجب أن تكون في متناول الجميع سواء أكانوا أغنياء أم فقراء، أحراراً أم عبيداً، فإن الحكام العرب ورجال الإدارة بشكل عام قد أدركوا منذ وقت مبكر الحاجة إلى الكتاب، لذلك فإنهم في أول الأمر فتحوا أبواب مكتباتهم الخاصة للأشخاص التواقين إلى الدراسة، ثم فيما بعد أعلنوا تعهدهم بإيجاد مكتبات عامة حقيقية.

ومما لاشك فيه أن بغداد، عاصمة الدولة كانت المركز لأنشاء أول مكتبة عامة. حيث إنه في عهد الخليفة العظيم المأمون الذي حكم فيما بين (١٩٨هـ/٨١٣م - ٢١٨هـ/٨٣٣م) أنشأ أول مكتبة وقد ألحقت بدار العلم أو بيت الحكمة، وبعد ذلك فقد انتشرت في العاصمة المكتبات المشابهة، كما انتشرت في المدن الأخرى حيث نالت شهرة عالمية. وربما أن هذه المكتبات قد أوحت لملك فرنسا لويس الحادي عشر حين كان في المشرق بفكرة تقليدها وتأسيس مكتبة في باريس، وقد أصبحت فيما بعد مكتبة عامة.[٦٢]

بدأت (المكتبات؟)(*) إذاً، في بغداد وغيرها من مراكز العلم في بلاد الرافدين وسوريا، ثم لحقت بها مصر التي كانت مركزا ثقافيا مهما، ثم تلتها الأقاليم الشرقية التي احتفظت بشيء من روح الثقافة العربية رغم ما كان في هذه الأقاليم من التفرق.

وأخيرا فإن ذلك الجزء النائي من العالم العربي، أسبانيا، أصبحت مثل بقية الأقطار التي فتحها العرب حيث تغلغلت فيها ثقافتهم بصورة تدريجية فنمت نموا رائعا بل لعلها نمت في الأندلس أكثر مما نمت في غيرها من البلاد.

لقد رأيت أنه من الأفضل الاكتفاء بهذا القدر من الدراسة، أي عند انهيار الدولة العربية ونهاية الأسرة العباسية، والسبب في ذلك يعود جزئيا إلى كون المصادر المتعلقة بالفترة اللاحقة، مصادر نادرة ومتفرقة، وكذلك بسبب التدهور الكبير الذي أصاب الثقافة العربية وقيام أمم جديدة مثل: الفرس والأتراك والمغول، ولكن في نهاية هذه الدراسة سوف أحاول القيام بمراجعة مختصرة لحالة المكتبات العربية الحديثة ونموها لنرى العلاقة بينها وبين القديمة، والإشارة إلى العناصر الجديدة التي تتبع لها وأهميتها بالنسبة للدراسات الشرقية.

لقد تقدمت الإشارة إلى المكتبات الخاصة، حيث إن الكثير منها تفتح أبوابها للطلاب مثل مكتبة علي بن يحيى، ومكتبة غرس النعمة وغيرها، ولكن صفة العمومية نشأت وتطورت تدريجيا من ثلاثة أنواع من

(٦٢) Lalanne, *Curiosites* (Paris, 1852), pp. 160-161.

* وضعت كلمة المكتبات بين معقوفتين [ ]. للفت انتباه القارىء بأن الحديث لايزال مستمرا عن المكتبات. (المترجم).

المكتبـات الكبـرى مثل: مكتبات الحكام الذين بما لديـهـم من ثروة طائلة كانـوا قادرين على تكـوين مجموعات كبيرة من الكتب التي تستحق أن توضع تحت تصرف الجمهور، ومكتبات المساجد، ومكتبات المدارس.

في العصـور الإسـلامية جاء التعليم الابتدائي والعـالي من المساجد حيث إن كل مسجد له مكتبة صغيرة تتوافر فيها الكتب الضرورية، ولكن مثل هذه الكتب كانت مرتبطة بالدراسات الدينية، وهي عادة لاتزال منتشرة هناك. وأخيرا وبالتدرج وتحت التأثير العلمي الذي ازدهـر بصورة كبيرة في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) لم تعد الدراسات العليا مرتبطة بالمساجد. لقد قامت المدارس(**) التي تشبه كليـاتنـا (الحـاضرة) وقـد أصبـح التعليم في هذه المدارس ذا مجال أوسع حيث نجد في بغداد كما في دمشق وفي أماكن أخرى أن مواد التاريخ وعلم النحو والفلسفة قد دخلت في المنهج.

لقد أنشأ الخليفة الحاكم مدرسة في القاهرة كانت في الواقـع الجامعة العلمية الأولى في بلاد الإسلام حيث شملت الدراسة فيها الرياضيات والفلك والطب والفيزياء الرياضية.(٦٣)

هذه المعاهد العظيمة كان لها مكتباتها التي كانت حين تأسيسها، أو بعده بوقت قصير، قد حولت إلى مكتبات عامة، لذلك لم تبق مقصورة على الأساتذة والطلاب فقط. ولعل ماحدث في الغرب هو نفسه الذي حدث في الشرق من قبـل، حيث نجـد أن المكتبـات العامة قد نشأت من خلال مكتبات الأمراء التي كانوا يهدونها إلى الدولة. أو من خلال مكتبات الأديرة التي كانت أول الأماكن في أوروبا التي يمكن إرجاع محبة الكتب والمحـافـظة عليهـا إليهـا، وأخيرا من خلال مكتبات الكليات والجامعات. ولكن بينما أضفى نظام الوقف في الشرق على المكتبات الخاصة صبغة عامة لم يكن بالإمكـان تجريدها منها، فإن هذه الصبغة لم توجـد في أوروبا إلا في وقت متأخر جدا من القرن الخـامس عشر الميـلادي. لقـد كان تطور المكتبات العربية سريعا وشاملا حيث إن هذه المؤسسات التي تعتبر علامة على حضارة متقدمة، لم تحمل فقط على الدعـم الذي يستـدعي الإعجـاب، من الخلفـاء العباسيين الذين كانوا سادة مملكة تستحق أن تقف على رأس أعظم امبراطوريات الشرق والغرب، ولكن حصلت عليـه أيضـا من طموح الكثير من الأمراء الصغار منذ القرون الأولى للهجرة وصاعداً رغبة في الحصول على رضي خلفاء بغداد.

لقـد عمـل هؤلاء الأمـراء في بادىء الأمر كولاة للخليفـة، وأخـيرا أصبحوا حكاما مستقلين لمختلف أقـاليم امبـراطوريـة العـرب. نشاهد في الحضارة العـربية نفس التوجه الذي نجده في عصر النهضة الإيطالية، وهو أن انقسام الدولة الواحدة إلى إمارات صغـيرة شبـه مستقلة أضعف قوة الدولة وسلطتها ولكنه شجع الحياة الثقافية بما خلق من التنافس بين صغار الأمراء.

** من المعروف أن مصطلح «المدرسة» لم يكن معروفا عند المسلمين إلا في حوالي منتصف القرن الرابع الهجري حيث ظهر لأول مرة في نيسابور في مشرق العالم الإسلامي. أما أول مدرسة أنشأتها الحكومة فقد كانت في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري سنة ٤٥٩هـ/ ١٠٦٦م حين افتتحت المدرسة النظامية في بغداد انظر: ابن الأثير، **الكامل**، جـ١٠، ص٥٥ (المترجم).

(٦٣) عن هذا الموضوع انظر:

H. Wüstenfeld, *Akademien der* Arber (Gottingen, 1837); Arminjone. *L'enseignement, ... dans les Universités Musulmanes d'Egypte* (Paris. 1907): Ribera. *La ensenanza entre Les musulmannes espanoles* (Zaragoza. 1983): Kremer. *Kulturgeschichte* II. pp. 480 - 82: Mex. *Renaissance*. pp. 60-82.

جورجي زيـدان، **تاريـخ التمـدن الإسـلامي** (مصر، ١٩٠٢ - ١٩٠٦؟)، جـ٣، ص ص ١٩٩ - ٢٠٥؛ جلال الدين السيوطي، **حسن المحـاضرة** (مصر، ١٢٩٩هـ؟)، جـ١، ص ١٩٩، ١٨٤، ١٩٠؛ المقريزي، **الخطط**، جـ٢، ص ص ٣٦٢-٤٠٥

لقد حدث هذا في حلب في عهد الحمدانيين وخاصة خلال حكم سيف الدولة الذي حكم فيما بين (٣٣٣هـ/ ٩٩٤م ـ ٣٥٦هـ/٩٦٧م) حين أصبحت هذه المدينة مركزا ثقافيا مهما. وقد حدث الشيء نفسه في طرابلس تحت حكم بني عمار. وقد حدث التطور نفسه في الأقاليم الفارسية القاصية الواقعة تحت حكم السامانيين والبويهيين والغزنويين، وحدث الشيء نفسه في أسبانيا تحت حكم بني ذي النون في طليطلة وبني الأفطس في بطليوس وبني هود في سرقسطة، وأخيرا بني الأحمر في غرناطة وآخرين.

كذلك فإن العالم الموسوعي، القلقشندي (ت ٨١٢هـ/١٤١٨م)، مؤلف موسوعة صبح الأعشى في صناعة الانشا، والذي تحدث فيه عن الإدارة المملوكية، تحدث فيه بفخر عن تلك المكتبات العظيمة التي كانت موجودة يوما ما ورثى مصيرها المفجع الذي آلت اليه في أيامه. فهو يقول : «لقد كان للخلفاء والملوك في القديم بها مزيد اهتمام وكمال اعتناء، حتى حصلوا منها على العدد الجم وحصلوا على الخزائن الجليلة. ويقال أن أعظم خزائن الكتب في الإسلام هي ثلاثة خزائن:

إحداها خزانة الخلفاء العباسيين ببغداد، فكان فيها من الكتب، ما لايحصى كثرة ولا يقوم عليه نفاسة، ولم تزل على ذلك إلى أن دهمت التتر بغداد، وقتل ملكهم هولاكو المستعصم آخر خلفائهم ببغداد فذهبت خزانة الكتب فيما ذهب وذهبت معالمها وأعفيت آثارها.[٦٤]

الثانية خزانة الخلفاء الفاطميين بمصر ، وكانت من أعظم الخزائن وأكثرها جمعا للكتب النفيسة من جميع العلوم على ما سيأتي ذكره في الكلام عن ترتيب مملكة الديار المصرية في المقالة الثانية، ولم تزل على ذلك إلى أن انقرضت دولتهم بموت العاضد آخر خلفائهم، واستيلاء صلاح الدين يوسف بن أيوب على المملكة بعدهم.

الثالثة، خزانة خلفاء بني أمية بالأندلس، وكانت من أجل خزائن الكتب أيضا ولم تزل إلى انقراض دولتهم باستيلاء ملوك الطوائف على الأندلس فذهبت كتبها كل مذهب. أما الآن فقد قلت عناية الملوك بخزائن الكتب اكتفاء بخزائن كتب المدارس التي ابتنوها من حيث إنها بذلك أمَس.[٦٥]

لقد جمعت في الصفحات التالية قائمة بكل المكتبات العامة التي كانت موجودة في امبراطورية العرب خلال الحكم العباسي التي استطعت أن أعثر على ذكر لها في بعض المصادر التي استخدمت في هذه الدراسة تذكر بعضها بالاسم فقط أما البعض الآخر فيمدنا بمعلومات قيمة عن إنشاءها واستخدامها وإدارتها.

بغـــداد

١ - المكتبة الملحقة بدار العلم أو بيت الحكمة، أنشأها الخليفة هارون الرشيد (١٧٠هـ/٧٨٦م ـ ١٩٣هـ/٨١٨م)[٦٦]* أو المأمون (١٩٨هـ / ٨١٤م ـ ٢١٨هـ /

---

(٦٤) الدكتورة بنتو (Pinto)، مخطئة في هذه النقطة، فإنه بالرغم من ضياع الكثير من الكتب نتيجة لتخريب بغداد على يد المغول، إلا ان مكتبة المدرسة المستنصرية ظلت موجودة لمدة تزيد على القرن من الزمان بعد الحادثة. ففي ترجمة ابن الفوطي التي قمت بنشرها في مجلة **لغة العرب** (بغداد) ج٤، ص ص٦٤٧ـ٦٤٩ ورد في هذه الترجمة بوضوح انه عمل ولعدة سنين خازنا لتلك المكتبة. وفي الترجمة نفسها، ورد ذكر للمكتبة الكبيرة التي أوجدها نصير الدين الطوسي في مراغة بالقرب من تبريز (ك).

(٦٥) احمد القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا** (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٣١هـ)، ص ص ٤٦٦ـ٤٦٧.

(٦٦) محمد بن اسحاق النديم، **الفهرست** (طبعة جوستاف / فلوجل ليبزج، ١٨٧١)، ص١٠٥.

* لقد ورد في النص أن هارون الرشيد قد توفي سنة (١٩٤هـ / ٨٠٩م) وهذا خطأ والصحيح ما اثبتناه في الترجمة (المترجم).

٨٣٣م)[٦٧] وقد ظلت موجودة حتى أيام الخليفة المعتصم (٢١٨ هـ / ٨٣٣م ٢٢٧هـ / ٨٤١م).[٦٧]

٢ - المكتبـة الملحقـة بدار العلم الأخـرى التي انـشئـت في (٣٨١هـ/٩٩١م)[٦٩] أو في (٣٨٣هـ/٩٠٣م)[٧٠] والواقعـة في شارع بين السـورين في حي الكـرخ، أنشـأهـا الوزيـر البـويهي، أبـو نصر سابـور بن اردشـير (ت ٤١٦هـ/١٠٢٥م) وقـد أشـاد بجمـال هذه المكتبة وعظيم حجمها عدد من الكتاب، حيث كانت تحتوي على أكثر من مائة ألف مجلد من بينها ما كتب بيد أشهر الخطاطين. ولم تعش هذه المكتبـة بعـد رحيل مؤسسها سوى فترة قصيرة لأنها نهبت بالكامل وأحرقت على يد جند السلطان السلجوقي طغرلبك عند دخوله بغداد (٤٠١هـ/١٠٥٩م).[٧٢]* وقد أمكن إنقاذ عدد معـين من محـتـويـات هذه المكتبة من الدمار وادمجت في مكتبة عميد الملك الكندري[٧٣] وزير السلطان طغرل .

٣ - المكتبـة المحلقـة بالمدرسة النظامية، والتي أسست (٤٥٧هـ/١٠٦٤م) على يد نظام الملك، وزير السلطان السلجوقي ألب ارسلان.[٧٤]

٤ - مكتبـة المـدرسـة المستنصريـة، وقد أنشئت (٦٣١هـ/١٢٣٣م) على يد المـستنصر آخـر خليفة عباسي (٦٢٤هـ/١٢٢٦م - ٦٤١هـ/١٢٤٣م).[٧٥]

هذه المكتبات بالإضافة إلى ست وثلاثين[٧٦] مكتبة أخـرى كانت موجـودة في بغـداد في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، يحتمل أن جميعها قد دمر حين دخل المغول بغداد بقيادة هولاكو خان (٦٥٦هـ/١٢٥٨م).[٧٧]

---

(٦٧) انظر **الفهرست**، ص٥، ٣٠، ١٢٠، ٢٧٤.

(٦٨) ابن خلكان، جـ١، ص ٥٤٩.

(٦٩) الصفدي، **صحيفة**، ٢٦/ب.

(٧٠) ابن الأثير، **الكامل**، جـ٩، ص٧١.

(٧١) ابن الأثير، **الكامل**، جـ٩، ص٢٤٦؛ الصفدي، **صحيفة**، ٢٦ أ ياقوت، **معجم البلدان**، جـ١، ص ٧٩٩.

(٧٢) ابن الأثير، **الكامل**، جـ٩، ص٢٤٦ ،الصفدي **صحيفة**، ٢٦ أ، ياقـوت، **معجم البلدان**، جـ١، ص٧٩٩؛ البنـداري (ليـدن، ١٨٨٩م)، ص١٨. بالنسبـة للبنـداري، فان المؤلفة لم تشر إلى اسمه كاملا، وكذلك لم تشر إلى اسم الكتاب، والبنداري المشهور هو الفتح بن علي الأصفهاني (ت: ٦٤٣هـ) وقد اختصر كتابين لعماد الدين الأصفهاني هما: ١ـ تاريخ دولة آل سلجوق ٢ـ سنا البرق الشامي. ومن الصعب معرفة اي الكتب تشير اليه الكاتبة (المترجم).

* في الواقع إن الحديث عن مكتبة سابور بن اردشير فيه بعض المغالطة وتنقصه الدقة سواء من حيث عدد الكتب أو تاريخ نهاية المكتبـة بمجيء السلاجقة إلى بغداد. فالذي عند ابن الأثير هو مايلي: (وفيها ـ أي سنة ١٤١٦هـ ـ توفي سابور بن اردشير، وزير بهـاء الدولة، وكان كاتبا سديدا، وعمل دار الكتب ببغداد سنة إحدى وثمانية وثلاثمائة، وجعل فيها عشرة آلاف مجلد وبقيت إلى ان احترقت عند مجيء طغرلنك إلى بغداد سنة خمسين واربعمائة).

من هذا النص يتبين لنا أمران هامان الأول هو ان عدد الكتب كان اكثـر من عشرة آلاف مجلد ولكنه بالطبع ليس مائة ألف مجلد، والثاني ان المكتبة قد احترقت سنة ٤٥٠هـ/١٠٥٨م، وليس كما ورد في النص وهو سنة ١٤٠١هـ/١٠٥٩م، فهذا غير صحيح.

انظر: عز الدين ابن الأثير، **الكامل في التاريخ** (بيروت: دار بيروت، ١٤٠٢هـ)، جـ٩، ص٣٥٠ (المترجم). وقد وردت إشارة أخرى لدى ابن الأثـير فيمـا يتعلق بمصـير هذه المكتبة في حديثه عن احداث (٤٥١) وهو قوله:

(احـترقت بغـداد: الكرخ وغيره، وبين السورين، واحترقت فيه خزانة الكتب التي وقفها اردشير الوزير، ونهبت بعض كتبها، وجاء عميد الملك الكندري فاختار من الكتب خيرها وكان بها عشرة الاف مجلد من اصناف العلوم. انظر ابن الأثير، **الكامل**، جـ١٠، ص٧ (المترجم).

(٧٣) ابن الأثير، **الكامل**، جـ٩، ص٢٤٦؛ **البنداري**، ص١٨.

(٧٤) الصفدي، **صحيفة**، ١١٠/ أ .

(٧٥) أبـو الفـدا: **تاريخ**، جـ٣، ص١٧٩؛ القزويني: **نزهة**.. نشر لي ستـرانـج (Le Strange)، ص٤٢، المعروف أن لي سترانج قام بنشر نزهة القلوب لحمد الله مستوفي ولا يوجد مايشير إلى انه قام بنشر نزهة.. (؟) للقزويني.

انظر نجيب العقيقي، **المستشرقون**، جـ٢، ص٧٦. (المترجم)

(٧٦) Reinaud, Introduction to the Geography of Abul Fida (Paris, 1848), p. Cxli

(٧٧) القلقشندي، جـ١، ص٤٦٦، انظر ملاحظاتي أعلاه (ك).

الموصــــل

في الموصل توجد مكتبة دار العلم، التي أسسها العالم والشاعر ابن حمدان (ت ٣٢٣هـ / ٩٣٥م).[٧٨]*

البصـــرة

أنشيء في البصرة مكتبتان، واحدة كانت عامة[٧٩] والأخرى ذكرها الحريري في مقاماته[٨٠]، وقد أسسها رجل يعرف بابن سوار. ويحتمل أن كلتا المكتبتين قد أحرقتا على يد الأعراب الذي اجتاحوا مدينة البصرة (٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م).[٨١]*

رامهرمــز

ابن سوار نفسه الذي أنشأ مكتبة البصرة، أنشأ ايضا مكتبة في رامهرمز.[٨٢]

حلـــب

في حلب أنشأ الأمراء الحمدانيون الذين حكموا في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، مكتبة لهم هنالك.[٨٣]

طرابلس الشـام

أنشأ أمراء بنو عمار مكتبة في طرابلس الشام في نهاية القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، لكن هذه المكتبة قد دمرت على يد الإفرنج في الحملة الصليبية الأولى (٥٠٣هـ/ ١١٠٩م).[٨٤]

القاهــرة

المكتبة الملحقة بالجامع الأزهر ، أنشأها الخليفة الفاطمي العزيز ، الذي حكم فيما بين (٣٦٥هـ/ ٩٧٥م ـ ٣٨٦هـ/ ٩٩٦م).[٨٥]

مكتبة دار العلم

المكتبة الملحقة بدار العلم التي أنشأها عام (٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م) الخليفة الحاكم[٨٦] الذي تولى الحكم بعد العزيز، وقد ظلت هذه المكتبة مزدهرة حتى عهد خليفته الظاهر.[٨٧] لكنها أخيرا امتدت لها يد الإهمال بالإضافة إلى تعرضها للنهب[٨٨]، وبالرغم من ذلك فقد عاشت حتى أيام صلاح الدين الأيوبي الذي تمكن في سنة (٥٦٧هـ/ ١١٧١م) من انتزاع القاهرة من الفاطميين. وقد أهدى صلاح الدين جزءا من محتويات هذه المكتبة إلى وزيره القاضي الفاضل عبد الرحيم[٨٩]، بينما بيعت البقية في المزاد العلني.[٩٠]

---

(٧٨) ياقوت، **إرشاد**، جـ٢، ص٤١٠.

* ورد في النص الإنجليزي (ابن حمدون)، والصحيح ما اثبتناه اعلاه وإتماما للفائدة فلا بأس من إيراد نص ياقوت فهو يقول مايلي:

(جعفر بن محمد بن حمدان الموصلي، من علماء الوقت مفضلا عندهم وكانت ببلده دار علم قد جعل فيها خزانة كتب من جميع العلوم وقفا على كل طالب لعلم لا يمنع احد من دخولها، وان كان معسرًا اعطاه ورقاً وورقاً. تفتح في كل يوم ويجلس فيها. انظر ياقوت، **إرشاد**، جـ٢، ص ص٤١٩ـ٤٢٠ (المترجم).

(٧٩) المقدسي، **احسن التقاسيم**، ص٤١٣.

(٨٠) مقامات الحريري، (طبعة باريس، ١٨٤٧)، جـ١، ص ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٨١) ابن الأثير، **الكامل**، جـ١٠، ص١٢٢.

* يقول ابن الأثير بهذا الخصوص: (واحرقوا مواضع عدة وفي جملة ما احرقوا داران للكتب احداهما وقفها قبل أيام عضد الدولة ابن بويه... وهي أول دار وقفت في الإسلام. والأخرى وقفها الوزير ابو منصور بن شاه مروان وكان بها نفائس الكتب وأعيانها. انظر ابن الأثير، **الكامل**. جـ ١٠، ص ١٨٤ (المترجم).

(٨٢) **المقدسي، احسن التقاسيم**، ص ٤١٣.

(٨٣) ابن العديم، مخطوطة باريس، **صحيفة ٥٦**؛ Margoliouth. Letters of Abu' L'Ala' al-Ma'ri' (Oxford. 1898) p.xvi.

(٨٤) تاريخ ابن الفرات، مخطوطة فينا، أحداث سنة ٥٠٣ **هجرية**، ابن الأثير، **الكامل**، جـ ١٠، ص ٣٣٤.

(٨٥) المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص٤٠٨.

(٨٦) المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص٤٥٨.

(٨٧) ابن القفطي، **تاريخ الحكماء**، طبعة ليبرت Lippert (ليبزج، ١٩٠٣؟)، ص٤٤٠.

(٨٨) المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص٤٠٨ ـ ٤٠٩.

(٨٩) المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص٤٠٩؛ ابن خلدون، **تاريخ**، جـ٤، ص٨١.

(٩٠) ابو شامة، **كتاب الروضتين** (القاهرة، ١٢٨٧)، جـ١، ص٢٦٨. ورد في النص الإنجليزي، جـ١، ص ٢٢٨ والصحيح ما اثبتناه أعلاه، (المترجم).

مكتبة المدرسة الفاضلية

أنشأ هذه المكتبة الفاضل عبد الرحيم، الذي أشرنا إليه آنفا وقد أدمج فيها الكتب التي حصل عليها من صلاح الدين، ولكن عندما باع الطلاب(*) كتب هذه المكتبة فقد تشتت في كل الأنحاء.(٩١)

غزنـــــة

لقد اغتنت مكتبات غزنة من الكتب التي نهبت من الري سنة (٤٢٠هـ/١٠٢٩م) وكذلك من أصفهان سنة (٤٢٥هـ/١٠٣٣م) على يد القوات الغزنوية. ولكن وبعد قرن من الزمان حين احتل السلطان الغوري حسين(٩٢) مدينة غزنة(*) كان نصيب هذه المكتبات الدمار والضياع.

مـــــرو

أما مرو فقد كان فيها عشر مكتبات من بينها مايلي:

١ ـ المكتبة النظامية، وقد أنشأها نظام الملك الذي أشرنا اليه سابقا.(٩٣)

٢ ـ المكتبة العزيزية، وقد أنشئت في القرن الثاني عشر الميلادي على يد عزيز الدين الذي كان حاجبا للسلطان سنجر.(٩٤)*

٣ ـ نيسابور: وفي نيسابور كان يوجد الكثير من المكتبات وقد ذكرتها المصادر بسبب حرقها على يد الغزو التركي (٥٤٨هـ/١١٥٣م).(٩٥)*

٤ ـ الري: بالنسبة للري، فإن المكتبة التي كانت موجودة بها قد نقلها الغازي محمود إلى غزنة.(٩٦)

٥ ـ شيراز: أنشأ السلطان البويهي عضد الدولة الذي حكم في الفترة مابين (٣٦٧هـ/٩٧٧م ـ ٣٧٢هـ/٩٨٢م)(٩٧) مكتبة في شيراز لكن هذه المكتبة قد أهملت بالفعل منذ عهد ابنه بهاء الدولة.(٩٨)

قرطبـــــة

أنشأ الخليفة الحكم المستنصر (٣٤٩هـ/٩٦١م ـ ٣٦٥هـ/٩٧٦م)(٩٩)، مكتبة عامرة في قرطبة، ولكن

---

* في الحقيقة ان النص فيه بعض الغموض خصوصا فيما يتعلق ببيع الطلاب لكتب المكتبة. وحتى يتضح الأمر أرى أنه من الأفضل إيراد ماجاء عند المقريزي بهذا الخصوص فهو يقول في حديثه عن المدرسة الفاضلية ومكتبتها التي أسسها القاضي الفاضل مايلي:
(ووقف بهذه المدرسة جملة عظيمة من الكتب في سائر العلوم، يقال أنها كانت مائة ألف مجلد وذهبت كلها وكان أصل ذهابها أن الطلبة الذين كانوا بها لما وقع الغلاء بمصر ٦٩٤هـ والسلطان يومئذ الملك العادل كتبغا المنصوري، مسُّهم الضر فصاروا يبيعون كل مجلد برغيف خبز، حتى ذهب معظم ما فيها من الكتب ثم تداولت أيدي الفقهاء عليها بالعارية فتفرقت..).
انظر المقريزي، **الخطط**، جـ٢، ص٣٦٦ (المترجم).

(٩١) المقريزي، **الخطط**، جـ٢، ص ٣٦٧؛ القلقشندي، **صبح الأعشى**، جـ١، ص ٤٦٧.

(٩٢) ابن الأثير، **الكامل**، جـ٩، ص٢٩٧.
* لم يرد عن ابن الأثير في حوادث سنة ٥٥٠هـ مايفيد بأن حسين الغوري قد احتل مدينة غزنة (المترجم). (٩٣ ـ ٩٤) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، جـ٤، ص٥٠٩.
إكمالا للفائدة فإنه يتحتم إيراد ماجاء في معجم البلدان من معلومات مفيدة عن مكتبات مرو فقد جاء فيه مايلي:
(... فارقتها وفيها عشر خزائن للوقف منها خزانتان في الجامع إحداها يقال لها العزيزية وقفها رجل يقال له عز الدين أبو بكر الإنجاني او عتيق بن أبي بكر وكان فقاعيا للسلطان سنجر... وكان فيها إثنا عشر ألف مجلد او ما يقاربها، والأخرى يقال لها الكمالية لا ادري إلى من تنسب وبها خزانة شرف الملك المستوفي، هذا ما في سنة ٤٩٤هـ.
... وخزانة نظام الملك الحسن بن اسحاق في مدرسته وخزانتان للمعانين وخزانة أخرى في المدرسة العميدية وخزانة لمجد الملك أحد الوزراء المتأخرين بها والخزائن الخاتونية في مدرستها والضميرية في خانكاه هناك). انظر ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، جـ٥، ص ص١١٤ ـ ١١٥ (المترجم).

(٩٥) ابن الأثير، **الكامل**، جـ١١، ص١٢٠.
* يقول ابن الأثير، في هذا الصدد (... واحرقوا ما بها «نيسابور» من خزائن الكتب ولم يسلم إلا بعضها). انظر ابن الأثير، **الكامل**، جـ١١، ص١٨٢ (المترجم).

(٩٦) ياقوت الحموي، **إرشاد**، جـ٢، ص٣١٥.
(٩٧) المقدسي، **احسن التقاسيم**، ص ٤٤٩.
(٩٨) ياقوت، **إرشاد**، جـ٥، ص ص٤٤٦ـ٤٤٧.
(٩٩) ابن خلدون، **تاريخ**، جـ٤، ص١٤٦؛ المقري، **نفح الطيب**، جـ١، ص١٨٠

وزير الخليفة هشام المسمى (الوادي آشي) مولى المنصور محمد بن أبي عامر قد أمر بحرق جميع المؤلفات الدنيوية (العلمية) والفلسفية فيها(١٠٠)، وقد بيع بعض هذه المؤلفات أيام غزو البربر للأندلس (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) وما تبقى منها نهبه الغزاة.(١٠١)

فاس (المغرب)

مكتبة مدرسة الصفارية، أنشأها سلطان بني مرين يعقوب بن عبد الحق الذي حكم فيما بين (٥٩١هـ/ ١١٩٥م - ٦١٤هـ/ ١٢١٧م) وقد جاء القسم الأعظم من محتويات هذه المكتبة من الكتب الموجودة في أسبانيا، حيث إن السلطان قد طلبها من ملك أسبانيا المهزوم شانجه (Shancho).(١٠٢)

لقد بذل الحكام والأمراء المسلمون عناية خاصة بتلك المباني التي كان الغرض منها أن تكون مكتبات عامة. فبعض هذه المكتبات وخاصة تلك التي في شيراز وقرطبة والقاهرة، كانت في مبان مستقلة تتكون من عدة غرف تستخدم لأغراض مختلفة. فهنا قاعات مزودة بأرفف توضع عليها الكتب، وهناك حجرات خصصت للمطالعة والدراسة من قبل الزوار، وحجرات خاصة بالقائمين على استنساخ المخطوطات، وقاعات خصصت للاجتماعات العلمية.(١٠٣) حتى إنه في بعض المكتبات يوجد أماكن خاصة للترفيه الموسيقي... الخ.(١٠٤)

وفرشت كل الغرف بفرش وثير ومريح. وقد كسيت أرضياتها بالحصر والسجاد، حيث يجلس الدارسون على الأرض حسب الطريقة الشرقية، يقرأون ويكتبون وقد أسدلت على النوافذ والأبواب الستور بينما أسدل على المدخل الرئيس ستارة ثقيلة تمنع الهواء البارد من التسرب إلى المكان.(١٠٥)

ولقد قدم لنا المؤرخون العرب وصفا مطولا لبعض هذه المكتبات وكأنهم يجدون في وصفها والتغني بجمالها متعة عظيمة، فمثلا المقريزي يصف لنا مكتبة بالقاهرة بقوله :

«في اليوم الثامن من جمادى الآخرة ٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م فتحت الدار الملقبة بدار الحكمة بالقاهرة، وجلس فيها الفقهاء، وحملت الكتب اليها من خزائن القصور المعمورة ، ودخل الناس اليها، ونسخ كل من التمس نسخ شيء مما فيها ما التمسه، وكذلك من رأى قراءة شيء مما فيها، وجلس فيها القراء والمنجمون وأصحاب النحو واللغة والأطباء(١٠٦)، بعد أن فرشت هذه الدار وزخرفت وعلقت على جميع أبوابها وممراتها الستور، واقيم قوام وخدام وفراشون وغيرهم بخدمتها، وحمل في هذه الدار من خزائن أمير المؤمنين الحاكم بأمر الله من الكتب التي أمر بحملها اليها، من سائر العلوم والآداب والخطوط المنسوبة، مالم ير مثله مجتمعا لأحد قط من الملوك، وأباح ذلك كله لسائر الناس على طبقاتهم ممن يؤثر قراءة الكتب والنظر فيها.(١٠٧)

---

(١٠٠) أحمد بن عذاري المراكشي، **البيان المغرب**.. (ليدن، ١٩٥١م؟)، جـ٢، ص ص ٣١٤ - ٣١٥، ابن سعيد، **طبقات** (طبعة بيروت)، ص ص ٦٥-٦٦. **هكذا ورد في حاشية النص! حيث لم تشر المؤلفة إلى الاسم الكامل للمؤلف ابن سعيد ولا العنوان الكامل لكتابه، مما يجعل البحث عنه أمرا صعبا (المترجم).**

(١٠١) ابن خلدون، **تاريخ**، جـ٤، ص١٤٦؛ المقري، جـ١، ص٨٠.

(١٠٢) **روض القرطاس**، (طبعة تورنبرج Tornberg ، ١٨٤٣ - ١٨٤٦م؟)، ص١٨.

(١٠٣) الحريري، **المقامات**، جـ١، ص ص ٢٦-٢٧.

(١٠٤) الحريري، **المقامات**، جـ١، ص ص٢٦-٢٧؛ أبو العلاء المعري، **سقط الزند** (طبعة القاهرة، ١٣٢٤هـ)، جـ٢، ص٧.

(١٠٥) المقدسي، **احسن التقاسيم**، ص ٤٤٩؛ المقريزي، **الخطط**، جـ٢، ص٤٥٩.

(١٠٦) **بما أن هذه المكتبة ليست دينية فقد احتوت على كتب في العلوم البحتة ويحتمل أن ابن الهيثم وهو واحد من أعظم علماء الإسلام قد وجد في هذه المكتبة مصنفات الأغريق في الرياضيات والفلك.. الخ حيث استطاع أن يتابع دراساته بعد وصوله للقاهرة.. (ك).**

(١٠٧) المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص٤٥٨.

أما المقدسي فقد ترك لنا وصفا شيقا لمكتبة عضد الدولة البويهي في شيراز جاء فيه :

وبني بشيراز دارا لم أر في شرق ولا غرب مثلها ما دخلها عامي إلا افتتن بها ولا عارف إلا استدل بها على نعمة الجنة وطيبها، خرق فيها الأنهار ونصب عليها القباب وأحاطها بالبساتين والأشجار وحفر فيها الحياض وجمع فيها المرافق والعدد. وسمعت رئيس الفراشين يقول فيها ثلاثمائة وستون حجرة ودارا، كان مجلسه كل يوم واحدة إلى الحول وهي سفل وعلو، وخزانة الكتب حجرة على حدة، عليها وكيل وخازن ومشرف من عدول البلد، ولم يبق كتاب صنف إلى وقته من أنواع العلوم كلها إلا وحصله فيها، وهي ازج طويل في صفة كبيرة فيه خزائن من كل وجه وقد ألصق إلى جميع حيطان الازج والخزائن بيوتا طولها قامة في عرض ثلاثة أذرع من الخشب المزوق عليها أبواب تنحدر من فوق والدفاتر منضدة على الرفوف لكل نوع بيوت وفهرستات فيها أسامي الكتب لا يدخلها إلا وجيه. وطفت في هذه الدار كلها سفلها وعلوها وقد فرشت فيها الأثاث فرأيت في كل مجلس ما يليق به من الفرش والستور. ورأيت بيوت الخيش ينزع عليها الماء من قني حولها من فوق بالدوام...(١٠٨)

وللحجرات التي خصصت للكتب أرفف على امتداد الجدران بحيث لا يزيد طولها على ارتفاع قامة الإنسان، لذلك فإنه لم يكن هناك ضرورة لاستخدام السلالم الخطرة من أجل تناول الكتب. وقد كانت جميع الخزائن مزودة بمصاريع بعضها بمفصلات، بينما كان بعضها الآخر يتدلى من أعلى إلى أسفل ومزودا بأقفال. وعلى الرغم من أن هذه الأرفف المقفلة لم تكن ملائمة لتوزيع الكتب، إلا أن من مميزاتها أنها تحفظ المجلدات الثمينة من الغبار وأشعة الشمس، وقد أنقذت بذلك الكتب مما كانت تتعرض له من الآفات وأسباب الخراب(١٠٩)* كما وضعت الكتب على الأرفف مقسمة إلى أقسام تشكل أكواما صغيرة، كما يمكن مشاهدة ذلك بوضوح في المنمنم الذي أخذ عن مخطوطة للحريري نشرها بلوشية (Blochet)(١١٠) وهو يصور جدار مكتبة عامة أغلب الظن أنها في الموصل. كتب اسم المؤلف والعنوان على ظهر الكتاب وجاء ترتيب الكتب حسب الموضوعات، ولتسهيل العثور على الكتب فإن محتويات كل رف من الأرفف سجلت على شريط من الورق ثبت على الرف. وقد تضمنت هذه الأشرطة الورقية معلومات عن الكتب التي لم تكتمل أو يوجد نقص في بعض أجزاءها

أما عدد الكتب في المكتبات فإنه بطبيعة الحال يختلف اختلافا بيِّنا من واحدة لأخرى. فبالنسبة لمكتبة سابور بن اردشير فقد كانت محتوياتها مابين مائة ألف ومائة وأربعين ألف مجلد، بينها مائة نسخة من القرآن الكريم بخطوط بني مقلة.(١١١)* أما مكتبة بني عمار في طرابلس فحسب رواية ابن الفرات أنها كانت تشتمل على ثلاثة ملايين كتاب، ومن المؤكد أن هذا الرقم مبالغ فيه. وتتضمن محتويات هذه المكتبة خمسين ألف نسخة من القرآن وثمانين ألف نسخة

(١٠٨) المقدسي، **احسن التقاسيم**، ص ٤٤٩.

(١٠٩) ياقوت، **إرشاد**، جـ٦، ص ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

* لم يرد عند ياقوت مايشير إلى ما ذكرته المؤلفة من الآفات فالذي ورد عند ياقوت هو مايلي:

(كان بدار العلم التي أوقفها سابور بن اردشير الوزير، خازن يعرف بأبي منصور واتفق بعد ذلك بسنين كثيرة من وفاة سابور أن آلت مراعاة الدار إلى المرتضى أبي القاسم علي بن الحسن الموسوي نقيب الطالبيين فرتب معه آخر يعرف بأبي عبد الله بن حمد مشرفا عليه وكان داهية فعمد لابي منصور كيدا ومكرا فصار يتلهى به دائما، فمن ذلك انه قال له يوما قد هلكت الكتب وذهب معظمها فقال له وانزعج باي شيء قال: بالبراغيث وعيثهم فيها وعبثهم بها. قال فما نفعل في ذلك؟ قال: تقصد الأجل المرتضى وتطالعه بالحال وتسأله إخراج شيء من دوائهم المعد عنده لهم لنشره بين الورق لنأمن الضرر) (المترجم).

(١١٠) Blochet, les enluminures, Plate x.

(١١١) ابن الأثير، **الكامل**، جـ١٠، ص٥؛ الصفدي، ٢٧ب.

* بخصوص حجم مكتبة سابور، انظر التعليق رقم ٧٢.

من التفسير.(١١٢) أما مكتبة قرطبة، فكانت تحتوي على أربعمائة ألف مجلد وقد استغرق نقل هذه المكتبة إلى مقرها الجديد نحو ستة أشهر.(١١٣)

أما بخصوص مكتبة الخلفاء الفاطميين في مصر فإنه ليست لدينا أرقام مؤكدة عنها، حيث إن المصادر العربية المختلفة والتي استخدمها المقريزي في مؤلفه الشامل عن وصف مصر الطبوغرافي (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) لم تعط رقما صريحا عن عدد الكتب. ولكن هنا وهناك إشارات لجزء من هذه المكتبة، فمكتبة العزيز مثلا والتي أدمجت فيما بعد بمكتبة الحاكم، تقول عنها المصادر أنها تتألف من أربعين حجرة وكل حجرة تحتوي على ثمانية عشر ألف كتاب. هذا زيادة على كتب الأقدمين (العلوم القديمة)(١١٤) ويوجد في هذه المكتبة ثلاثون نسخة من المعجم العظيم (كتاب العين) للخليل بن أحمد، كما يوجد عشرون نسخة من تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك) بينما يوجد من الجمهرة لابن دريد مائة نسخة. هذا بالإضافة إلى وجود الفين وأربعمائة نسخة من القرآن الكريم. وهناك مصدر يقول إن المكتبة كلها كانت في قاعة واحدة احتوت على ما يقارب مائتي ألف مجلد، وهي ملاحظة لا يمكن تصديقها حيث إنه لا يمكن لقاعة واحدة أن تستوعب هذا العدد الكبير من الكتب. ومصدر آخر يحدد حجم المكتبة بمليون وستمائة ألف مجلد بينها ألف ومائتا نسخة من تاريخ الطبري(١١٥) وأخيرا فلدينا مؤلف آخر يحدد عدد محتويات هذه المكتبة بمائة وعشرون ألف كتاب(١١٦) وهو رقم يتفق مع ماجاء عند القلقشندي الذي استمد معلوماته من مصدر آخر غير المقريزي(١١٧)، وبالرغم من كل ذلك فإنه يتعذر علينا الوصول إلى رقم صحيح لمحتويات هذه المكتبة، ولكن يفترض أنها كانت أكبر بكثير من مائة وعشرون ألف كتاب. لأنه بالرغم من تعرض هذه المكتبة للنهب المتكرر في أيام الفاطميين إلا أن صلاح الدين عند استيلائه على مدينة القاهرة أعطى وزيره الفاضل مابين مائة ومائة وعشرين ألف كتاب واستمر بيع الباقي من محتويات هذه المكتبة في المزاد مرتين كل أسبوع ولمدة عام كامل.(١١٨)*

ومن أجل جعل استخدام هذه المكتبات سهلا وميسورا فقد جعلت محتوياتها في فهارس ونشرات وهذا الإجراء ينطبق على مكتبات قرطبة(١١٩) والري(١٢٠) وبخارى(١٢١) وشيراز(١٢٢)، أما بالنسبة

(١١٢) ابن الفرات، مخطوطة فينا، ١/٢٣ب.

(١١٣) المقري، **نفح الطيب**، جـ١، ص٢٥٦.

(١١٤) العلوم القديمة، او علوم القدماء، يقصد بها العرب الرياضيات وعلوم النجوم وما إلى ذلك.

(١١٥) ربما كان المقصود بألف ومائتين نسخة ثلاثين نسخة كاملة من التاريخ.

(١١٦) المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص٤٠٨.

(١١٧) القلقشندي، **صبح الاعشى**، جـ٣، ص ٤٧٥.

(١١٨) **ابو شامة، كتاب الروضتين**، جـ١، ص٢٢٨.

وردت هذه المعلومات في صفحة ٢٦٨ من الجزء الثاني، وليس كما اشارت المؤلفة اعلاه، كما يبدو واضحا ايضا مبالغة الكاتبة بتقدير عدد الكتب الممنوحة للقاضي الفاضل (١٠٠,٠٠٠ - ١٢٠,٠٠٠) حيث إن (ابو شامة) لم يذكر عددا بعينه، على كل حال قد أشار المقريزي إلى كتب القاضي الفاضل بقوله: وقال لي بعض من يخدمه في الكتب أن عددها قد بلغ مائة الف وعشرين الف وهذا قبل موته بعشر سنين. (انظر المقريزي، **الخطط**، جـ٢، ص٣٩٧) (المترجم).

* من الواضح أن العبارة الواردة اعلاه لا تخلو من بعض الخلل إذ كيف للمقريزي المتوفي سنة ٨٤٥هـ أن يلتقي بمن خدم القاضي الفاضل المتوفي سنة ٥٩٦هـ !!! (المترجم).

(١١٩) ابن خلدون، **تاريخ**، جـ٤، ص١٤٦؛ المقري، **نفح الطيب**، جـ١، ص٢٥٠.

(١٢٠) ياقوت، **إرشاد**، جـ٢، ص٢٥١.

(١٢١) Nicholson., *Literary History of the Arabs*, p. 266

(١٢٢) المقدسي، ص ٤٤٩.

لهذا السبب فان شبرنجر (Sprenger) يعتقد أن ابن النديم مؤلف الفهرست، قد جمع معلوماته المتعلقة بالتراجم والمصادر من بعض مثل هذه الفهارس وخاصة مقتطفاته من المؤلفات الإغريقية والفهلوية والهندية لكن عندما يقوم المرء بمراجعة هذا العمل المهم وخاصة الأقسام الأولى منه يتبين له بأنه كتاب تحليلي منطقي وليس مجرد كتاب فهارس.

للتعرف على الآراء المختلفة حول الموضوع انظر:

Kremer, *Kulfurgeschichte;* Browne, *Literary History of Persia*
=*and Brockelmann*, Geschichte der. Arabischen Literature.

لتزويد المكتبة بالكتب فإن ذلك يتم عن طريق شراء المخطوطات أو عن طريق نسخها بوساطة النسّاخ الموظفين لأجل هذا الغرض.

لقد أنفق مؤسسوا هذه المكتبات مبالغ طائلة من المال من أجل الحصول على كتب جديدة، وقد كان طموح واعتزاز كثير منهم أن يكون أحدهم هو المالك الأول لكتاب أحد المؤلفين المشهورين، ومن أجل ذلك فإن أمراء مثل الحكم في الأندلس(١٢٣)، وبنو عمار في طرابلس(١٢٤)، قد وظفوا مختصين وتجارا لجلب الكتب من مختلف الأصقاع. ومن المحتمل أن بعض مؤسسي المكتبات أو مديريها يحصلون على الكتب في مبيعات المزاد الذي يعتبر أحد الوسائل المتبعة لدى الأفراد. وبالإضافة إلى الشراء المباشر للكتب فقد جرت العادة أيضا بأن يعمل نسخ من الكتاب المراد الحصول عليه. ومن أجل هذا الغرض فقد خصصت المكتبات الكبيرة حجرة فيها للنسخ ووظفت بها عددا من النساخ. وفي بعض الأحيان يعمل الناسخ لحسابه الخاص، وفي أحيان أخرى فإن عدداً من النساخ يكتبون مايملى مباشرة، حتى يتمكنوا من الحصول على عدة نسخ من العمل الأصلي. لقد قيل أن مكتبة طرابلس قد وظفت مائة وثمانين ناسخا، ثلاثين منهم لا يفترون عن العمل ليل نهار.(١٢٥)

مثل هؤلاء قد وظفوا للعمل أيضا في مكتبات القاهرة(١٢٦) وشيراز.(١٢٧) ولقد اتبع الأسلوب نفسه في الحصول على الكتب (النسخ): الخليفة العزيز في القاهرة(١٢٨) والحكم في الأندلس(١٢٩) والمؤرخ الواقدي (ت ٢٠٨هـ/٨٢٣م)(١٣٠)، وكذلك العالم الأندلسي ابن مطرف وآخرون حين يعوزهم الحصول على الكتاب الذي يريدونه.

وللمكتبات الكبيرة الخاصة وكذلك العامة خزانها وخدامها، ونجد في بعض الأحيان أن من بين هؤلاء مؤلفين مرموقين وعلماء. فابن مسكويه المؤرخ (ت ٤٢١هـ/١٠٣٠م)، كان خازنا لمكتبة الوزير ابي الفضل بن العميد صاحب الري(١٣٢)، وقد كان المؤرخ ابن الساعي (ت ٦٧٤هـ/١٢٧٥م) خازناً لمكتبة المستنصرية ببغداد(١٣٣)، أما ابن سيناء فكما أشرنا اليه من قبل كان خازنا لمكتبة الأمير السأماني، نوح بن منصور في بخاري.(١٣٤)* واخيرا فقد كان المؤلف علي بن محمد الشابشتي خازنا لمكتبة الخليفة الفاطمي العزيز(١٣٥). وكان يستحيل على خازن المكتبات العامة الكبرى أن يعمل بمفرده، لذلك فقد كانت القاعدة أن يعمل تحت إدارته واحد أو أكثر من الخزان المساعدين.(١٣٦) وفي الحقيقة فإنه بالرغم من أن خازن المكتبة كان المسؤول الرئيس عن إدارة الكتب وتصنيفها، فقد كان يطلب منه أن يبلغ الناس عن شؤون المكتبة وأن يشرف على إعارة الكتب ومناولتها للطلاب، حيث لم يكن بوسع المستخدمين القيام بمثل هذه الأمور. إذ أنه يتوجب على من يشغل

= ربما اننا نجد واحدا أو اكثر من هذه الفهارس في مكتبة برلين تحت الأرقام ٢١، ٢٦ وبالتأكيد فان كتاب كشف الظنون لحاجي خليفة يحتوي على مثل هذه الفهارس، ولو ان مؤلف كشف الظنون يعتبر متأخرا نسبيا حيث توفي في (١٠٦٩هـ/١٦٥٨م).

(١٢٣) المقرى، **نفح الطيب**. جـ١، ص٢٤٩؛ ابن خلدون، **تاريخ**، جـ٤، ص١٤٦.

(١٢٤) ابن الفرات، **تاريخ**، مخطوطة فينا، ٣٨/ أ.

(١٢٥) ابن الفرات، **تاريخ**، ٢٦/ أ.

(١٢٦) المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص٤٥٨.

(١٢٧) ياقوت، **إرشاد**، جـ٥، ص٤٤٧.

(١٢٨) المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص ٤٠٩.

(١٢٩) ابن خلدون، **تاريخ**، جـ٦، ص١٤٦.

(١٣٠) ابن النديم، **الفهرست**، ص٩٨.

(١٣١) ابن بشكوال، **الصلة**، ص٣٠٤، ٣٠٥.

(١٣٢) ابن مسكويه، **تجارب الامم**، جـ٢، ص٢٨٦.

(١٣٣) Wüstenfeld, *Geschichtsschriber*, No. 354 ؛ الصفدي، ١١١، ١٢ب.

(١٣٤) Nicholson, *Literary History*, p. 265

* في النص الانجليزي ورد اسم نوح بن منصور (ناح بن منصور) وهذا الخطأ والصحيح ما اثبت في الترجمة (المترجم).

(١٣٥) ابن خلكان، جـ١٠، ص٤٨٢.

(١٣٦) ياقوت، **إرشاد**، جـ٦، ص٣٥٨؛ الصفدي، ص٢٦؛ ابن الطقطقا، **الفخري**، ص٤٥٠؛ المقدسي، ص٤٤٩؛ المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص٤٥٨.

هذا المنصب أن يكون قادراً على القراءة. بينما كان المستخدمون العاديون أميين. وقد وصلت إلينا معلومة مثيرة بهذا الخصوص، فقد كانت مسؤولية مناولة الكتب في مكتبة دار العلم ببغداد مناطة بجارية سوداء اسمها توفيق.(١٣٧)

أما إدارة مؤسسات كهذه فقد كانت تكلف مبالغ كبيرة، وخصوصا أن جميع المكتبات تقريبا تزود الطلاب بالورق والحبر والأقلام.(١٣٨) وبإلقاء نظرة على المبالغ المقررة لاحتياجات مكتبة في القاهرة في أيام الحاكم بأمر الله، يتبين لنا أن النفقات على هذه المؤسسة لم تكن بالقليلة حيث جاءت كما يلي :

١٠ عشرة دنانير ثمن حصير عبداني.
٩٠ تسعون ديناراً ثمن ورق النسخ.
٤٨ ثمانية وأربعون للخازن (ربما كان راتبه).
١٢ إثنا عشر دينارا ثمن الماء.
١٥ خمسة عشر دينارا للفراشين.
١٢ إثنا عشر دينارا للورق والحبر والأقلام.
١ دينار واحد لإصلاح الستارة.
١٢ إثنا عشر ديناراً لإصلاح الكتب واستبدال ما يسقط من ورقها.
٥ خمسة دنانير ثمن لبود للفراش في الشتاء.
٤ أربعة دنانير ثمن طنافس في الشتاء.

وقد كانت المكتبات العامة الكبرى مفتوحة للجميع دون تمييز. وفوق ذلك فإن المصادر تؤكد باستمرار على أن بإمكان أي إنسان يستطيع القراءة أن يستفيد من تلك المكتبات. لذلك فقد كان يسمح بالدخول مجانا لمكتبات طرابلس(١٤٠) والقاهرة(١٤١) وشيراز(١٤٢)* والموصل.(١٤٣) أما بالنسبة لمكتبة الخليفة الحكم في قرطبة، فإن المصادر لا تتحدث عنها بوضوح من حيث كونها عامة أم لا، وليس هناك نص صريح يدل على أن المكتبة كانت مفتوحة للجمهور. ولكن عبارة مثل: (لقد كان الحكم كريما تجاه الناس، جمع كتبا كثيرة).(١٤٤) يبدو أنها تشير إلى كون المكتبة عامة. لأنه إذا كان الخليفة قد كون مكتبة خاصة لنفسه فإنه من العسير القول بأنه قدم خدمة للجمهور حتى ولو كان حقا مايعتقده السيد ربيرا (Ribera)(١٤٥) بأن الخليفة سمح لبعض العلماء بارتياد مكتبته لأنه في مثل هذه الحالة يمكن اعتبار العالم المتواضع محمد بن حزم أكثر كرما من الخليفة تجاه الجمهور، حيث إنه سمح للكثير من علماء قرطبة بالاستفادة من مكتبته والعمل فيها والشيء نفسه يمكن أن يقال عن علي بن يحيي المنجم وغيرهم كثير.(١٤٦)

وحتى يكون استخدام الكتب سهلا وميسورا بالنسبة للعلماء والطلاب فقد سمحت المكتبات العامة بالإعارة الخارجية مقابل مبلغ من المال في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرى دون مقابل، ومثال على ذلك المكتبة الضميرية في مرو حيث إن ياقوت الحموي قد استعار منها مائتي مجلد(١٤٧)، كما أن الكثير

(١٣٧) أبو العلاء المعري، رسالة الغفران (طبعة القاهرة، ١٣٢١هـ)، ص٧٣. خازن المكتبة، أبو منصور، محمد بن علي هو نفس الرجل الذي وجه له أبو العلاء رسالة في (رسائل أبي العلاء) تحقيق مارجليوث. وهو نفسه الذي خاطبة أبو العلاء في إحدى قصائده في (سقط الزند) جـ٢، ص١٢١ وهو في غالب الأمر الشخص نفسه الذي تكلم عنه ياقوت في معجمه: إرشاد، جـ٦، ص٣٦٠. ومن المؤكد أن مارجليوث قد جانب الصواب في تعريفه له في حاشية صفحة ٣٥٨ حيث خلط بينه وبين رجل آخر يعرف بأبي منصور ابن أحمد بن طاهر والذي كان خازناً لمكتبة دار العلم والذي توفي في سنة ٥١٠هـ، ١١١٦م، أي بعد ستين عاما من وفاة أبي العلاء.

(١٣٨) المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص ٤٥٩؛ ياقوت، **إرشاد**، جـ٢، ص٤٥٠.

(١٣٩) المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص٤٥.

(١٤٠) ابن الفرات، **تاريخ**، ١٣٨.

(١٤١) المقريزي، **الخطط**، جـ٢، ص٤٥٨.

(١٤٢) المقدسي، **احسن التقاسيم**، ص٤٤٩.

* يقول المقدسي عن هذه المكتبة التي أشارت اليها بنتو بأنها عامة (لا يدخلها إلا وجيه) ربما المقصود بهذا التعبير أنها ليست مكتبة عامة كما تظن بنتو. (المترجم).

(١٤٣) ياقوت، **إرشاد**، جـ٢، ص٤٢.

(١٤٤) ابن خلدون، **تاريخ**، جـ٤، ص١٤٦.

(١٤٥) Ribera, *Laensenanza entre les Musulmanes*, p. 94

(١٤٦) الإحالة هنا ساقطة (المترجم).

(١٤٧) الإحالة هنا ساقطة وقد عثرنا عليها عند ياقوت، **معجم البلدان**، جـ٥، ص١١٤ (المترجم).

غيرها من المكتبات قدمت التسهيلات نفسها لروادها حتى أن المؤرخ الأندلسي ابن حيان (ت ٧٤٥هـ/١٣٤٣م) قرر عدم شراء الكتب لأنه حسب قوله: (استطيع استعارة أي كتاب من أية مكتبة، بينما لو أردت أن اقترض نقودا لشراء الكتب لم أجد من يقرضني)[١٤٨]* ولكن ليس كل الناس أسخياء في كتبهم، فبعض الذين يقفون كتبهم يشترطون شرطا بأن الكتب يجب ألا تعار خارج مكانها تحت أي ظرف من الظروف، وهذا ما فعله ابن حيان قاضي نيسابور.[١٤٩] وكثير من الكتب التي أعيرت لم تعد إلى المكتبة التي استعيرت منها، لذلك فإن الرباط صاحب حلب (ت ١٢١٦هـ/١٨٠١م) قد صرخ من الأعماق قائلا: (لا تعر كتابا قط ولكن اعتذر أو خذ رهنا في المقابل فذلك تصرف عادل، إذا لم تعر كلامي اهتماما فإنك ستخسر الكتاب بلا شك) وقال ابن الصارم: (ت ٩٦٤هـ/١٥٥٦م) (أي إنسان يستعير مني كتابا ثم لا يعيده فانه لئيم بل وضيع وخائن.)[١٥٠]

مصير المكتبات

بعد كل هذا فإن حياة هذه المكتبات وتغير الحكومات المدهشة لم تكن طويلة. والسبب في ذلك هو إهمال المشرفين عليها وتغيير الحكومات. يضاف إلى ذلك الأعمال التخريبية التي يلجأ اليها الغزاة، بغرض اجتثاث كل شيء عمله المغلوبون. لهذا فقد اختفت تدريجيا كل هذه الثروات الفكرية الهائلة، وليس من النادر أن تجد أخبارا عن ضياع هذه المكتبة أو تلك. ومن أكثر حالات ضياع المكتبات شيوعا التهام النيران لها. فكذلك كانت نهاية مكتبة سابور بن اردشير في بغداد التي لم تعش طويلا بعد رحيل مؤسسها الذي توفى عام ٤١٦هـ/١٠٢٥م، حيث أحرقت المكتبة والحي الذي تقع فيه على يد جند السلطان السلجوقي المنتصر طغرلبك.[١٥١] وقد حدث الأمر نفسه أو ما يشابهه للكثير من مكتبات بغداد الأخرى والتي قد أحرقت أو دمرت على يد التتار بقيادة هولاكو، لذلك فقد محى كل أثر لها من الوجود.[١٥٢] وكذلك بالنسبة لمكتبات غزنة التي أحرقتها قوات الأمير الغوري حسين عندما خربت المدينة (٥٥٠هـ/١١٥٥م).[١٥٣] وحدث المصير نفسه لمكتبات مرو حين خربها التتار (٦٠٦هـ/١٢٠٩م).[١٥٤] وكذلك فقد صارت نيسابور أكواما من الرماد على يد الغزاة الأتراك في عام ٥٤٨هـ/١١٥٣م.[١٥٥]

أما مكتبة الري فقد كان مصيرها أقل شؤما حيث إن الغازي محمود أحرق فقط تلك الكتب التي كانت ضد المذهب السني الذي كان السلطان نصيرا متحمسا له.[١٥٦] وعلى العكس من ذلك فإن مكتبة

---

(١٤٨) Wustenfeld, "Die Sehaficiten", *Gottingen Academy*, Vol. 37, p. 152
(عبارة ابو حيان هذه توجد ايضا في ترجمته الموجودة في الدرر الكامنة)
* هو ابو مروان حيان بن خلف بن حيان وليس كما ورد في النص ابو حيان. انظر ترجمته في: **وفيات الأعيان** لابن خلكان تحقيق احسان عباس (بيروت، دار صادر، ١٩٦٩)، جـ٢، ص ص ٢١٨-٢١٩ (المترجم).

(١٤٩) Wustenfeld. *Geschichtsschreiber* Ho. p. 409.

(١٥٠) Weil, *Arabicche Verse uber dos Ausleihen Von Buchern Is- Lamica* 2nd series Iv .... 556 - 561
من الممكن أن يكتب فصل طويل عن سرقات كتب الوقف والتي تتم عادة عن طريق الاستعمارة أو عن طريق عديمي الأمانة من المشرفين على هذه المكتبات. اتمنى أن أعود إلى الكتابة عن هذا الموضوع في وقت لاحق (ك).

(١٥١) ابن الأثير، **الكامل**، جـ٩، ص٢٤٦، جـ١٠، ص٥؛ ياقوت، **إرشاد**، وهو يضع هذه الحادثة في سنة ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م.

(١٥٢) القلقشندي، **صبح الأعشى**، جـ١، ص ٤٦٦؛ انظر ملاحظاتي اعلاه (ك).

(١٥٣) ابن الأثير، **الكامل**، جـ٩، ص٢٩٧.

(١٥٤) ياقوت، **البلدان**، جـ٤، ص٥٠٩.

(١٥٥) ابن الأثير، **الكامل**، جـ١١، ص١٢٠.

(١٥٦) ياقوت، **إرشاد**، جـ٢، ص٣١٥.

شيراز الغنية قد تدهورت تدريجيا وفي وقت خليفة مؤسسها أهملت إهمالا شديدا وقد شكا أحد النساخ وهو ابن البواب، إلى السلطان بهاء الدولة، الفوضى التي كانت سائدة في تلك المكتبة والتي بلغت أن جزءا من أجزاء القرآن الثلاثين التي خطها الخطاط المشهور ابن مقلة قد فقد واحتاج الأمر إلى وقت طويل من أجل ترميم ذلك الجزء لتكتمل بذلك النسخة.[(١٥٧)] وحتى مكتبة بني عمار في طرابلس لم تسلم من الحريق، ولكن الذين أحرقوها هذه المرة ليسوا تتارا ولا أتراكا بل عصابات مسيحية.[(١٥٨)] والحقيقة أن هذه المكتبة قد أحرقها جند الإفرنج بكاملها في الحملة الصليبية الأولى (٥٠٣هـ/١١٠٩م)، وقد سجل لنا هذه الحقيقة المؤرخ ابن الفرات (ت ٨٠٧هـ/١٤٠٤م) كما يلي:

قال الشيخ يحيى بن ابي حميد النجار الحلبي[(١٥٩)]، كان يوجد في طرابلس دار علم ليس في العالم مايضارع كتبها كثرة ونفاسة وجمالا. قال يحيى إن والده أخبره نقلا عن شيخ من طرابلس قوله: لقد كنت مع فخر الملك[(١٦٠)] ابن عمار حاكم طرابلس في شيزر.[(١٦١)] عندما علم بسقوط طرابلس بيد الصليبيين سقط مغشيا عليه وعندما استعاد وعيه قال والدموع تنهمر من عينيه: والله لم احزن على شيء أعظم من حزني على دمار دار العلم. لقد كانت تحتوي على ثلاثة ملايين كتاب في جميع علوم الدين والقرآن والحديث والأدب. لقد كان يوجد فيها من القرآن فقط خمسون الف مصحف وثمانون الف نسخة من التفاسير.

لقد قال لي والدي: إن هذه المكتبة كانت من عجائب الدنيا وقد اعتنى بها بنو عمار عناية عظيمة. لقد كان موظفا بها مائة وثمانون ناسخا، ثلاثون منهم كانوا يعملون ليل نهار، وكان الجميع يتقاضون مكافآت سخية. وقد كان لبني عمار وكلاء في كل البلاد يشترون لهم الكتب المختارة. كما أصبحت طرابلس جميعها في عهدهم دار علم قصدها الطلاب والعلماء من كل الأقطار، وقد ازدهرت في ظل بني عمار جميع العلوم خصوصا المذهب الإمامي، وفي الواقع فإنهم قد أعادوا الحياة لهذا المذهب ولاتباعه. وعندما دخل الفرنجة طرابلس واستولوا عليها قاموا بإحراق دار العلم، والسبب في إحراقها أن قسيسا (عليه لعنة الله) عندما رأى كل هذه الكتب خرج عن طوره، وقد حدث أن دخل في الغرف المخصصة للقرآن الكريم (قسم المصاحف) فالتقط كتابا ونظر فيه فاذا هو مصحف، ثم أخذ كتابا آخر ونظر فيه فاذا هو مصحف أيضا، فاستمر يقلب حوالي عشرين كتابا فإذا بها كلها مصاحف. عند ذلك صرخ قائلا: كل ما يوجد في هذه المكتبة هو مصاحف المسلمين.[(١٦٢)] وبعد ذلك قاموا بحرقها ولم ينج منها إلا القليل من الكتب التي حملها الفرنجة معهم. لعن الله من ذهب منهم إل جهنم ومن بقي ولعن أولئك الذين لايزالون منهم في أراضي المسلمين[(١٦٣)]*

---

(١٥٧) ياقوت، إرشاد، جـ٥، ص ص ٧ ـ ٤٤٦.

(١٥٨) بالنسبة لهذه الحادثة، انظر هنري لامانس Henri Lammens **الصليبيون ومكتبة طرابلس الشام**، **المشرق** (بيروت، ١٩٢٢)، ص١٠٧ ومابعدها.

(١٥٩) Historian of the 7,13 th Century cf. Wüstenfeld, *Geschichsschreiber*, No. 316. وهكذا وردت الإشارة إليه عند المؤلفة! (المترجم)

(١٦٠) أبو طالب بن عمار، قاضي طرابلس جعل من نفسه حاكما على البلدة في سنة ٤٢٦هـ، وقد خلفه بالحكم ابنه فخر الملك.

(١٦١) ابن القلانسي، **تاريخ دمشق**، تحقيق اميدروز Amedroz (ليدن، ١٩٠٨)، ص٩٧؛ شيزر: بلده حصينة بالقرب من حماه لجأ إليها فخر الملك عندما هاجم الصليبيون طرابلس؛ انظر ابن القلانسي، **تاريخ دمشق**، ص١٦٤؛ ابن الأثير، **الكامل**، جـ١٠، ص٣٣٥.

(١٦٢) من هذه الحادثة يلاحظ المرء أن هذا القسيس لم ير قط مكتبة حقيقية حيث ترتب الكتب فيها حسب الموضوعات.

(١٦٣) الترجمة الواردة في النص، ترجمة مباشرة من المخطوطة.

Quatremere في كتابه Memoires sur L'Egypte (n.p., 1811), 11.506-7 ذكر النص ولكنه ترجمه بتصرف وقد تبعه جميع مؤرخي الحروب الصليبية المحدثين مثل: ميشود Michaud في كتابه: *Histoire des Croisade 1, 305 and Bibliothèque des Croida* 11. 2: and Wilken, *Geschishte der Kreuzzge* 11.221.

إن الصمت التام للحوليات المسيحية التي سجلت حتى الأمور التافهة قد أغرى بعض الكتاب خصوصا لامانس Lammens في مقالته المشار إليها آنفا بالتشكيك في رواية ابن الفرات أو اعتبارها :

وقد اعترت مكتبات القاهرة وقرطبة ظروف مشابهة وإن لم تكن بالسرعة نفسها. فعند وفاة الخليفة الحاكم كانت مكتبة القاهرة تحظى بالعناية، حيث إن القاسم على بن أحمد الجرجرائي، وزير الخليفة الفاطمي الذي جاء بعد الحاكم، قد أمر في سنة ٤٣٥هـ/١٠٤٣م بإعداد فهرس لمحتويات المكتبة بالاضافة إلى اصلاح ماخرب من مجلداتها(١٦٤)، ولكن سقطت هذه المكتبة تدريجيا فريسة للإهمال وبخاصة في عهد الخليفة المستنصر (٤٢٦هـ/١٠٣٥م - ٤٨٧هـ/١٠٩٤م)، ففي خلال حكم المستنصر وقعت ثورة عنيفة قام بها الجنود السودان المجندون لخدمته ضد الجنود الأتراك الذين كان يقودهم في هذه الحرب الأهلية القائد ناصر الدولة بن حمدان والذي بعد جهود مضنية تمكن من هزيمتهم في سنة (٤٦١هـ/١٠٦٨م) وطلب من الخليفة مكافآت كبيرة له ولأصحابه. وكان أحد الموالين له الوزير أبو الفرج محمد بن جعفر المغربي الذي كوفىء بكميات كبيرة من الكتب حملت على خمسة وعشرين جملا، وقد فاقت قيمتها المبلغ الذي كان مستحقا له وهو خمسة آلاف دينار، حيث بلغت قيمة الكتب التي اختارها الوزير أكثر من مائة ألف دينار.(١٦٥) وفي السنة نفسها أجبر ناصر الدولة وأتباعه على الهرب من القاهرة، حيث طردهم الجند الأتراك أنفسهم الذين كانوا ساخطين من تفوقهم وسعة نفوذهم. وقد نهبت في هذه الأثناء منازل كثيرة من بينها مكتبة القصر. أما الكتب التي كانت في ما يسمى بالمكتبة الداخلية للقصر، فقد نجت مما حل بالمكتبة الكبيرة، حيث اتضح أن لهذه المكتبة مدخلا سريا.(١٦٦) وقد انتهت الكتب الأخرى بأن سقطت بيد حاكم الإسكندرية (الذي لا نعلم من هو على وجه التحديد)، ولكن أثناء إعادتها إلى القاهرة نهبها العبيد ثانية. وقد مزق العبيد جلود هذه الكتب ليصنعوا منها أحذية لهم، كما أحرقوا أوراقها تأولا منهم بأنها قد جاءت من قصر السلطان وأن فيها كلام المشارقة الذي يخالف مذهبهم(١٦٧)، وقد رمى بالبعض الآخر من الكتب وتبعثرت في كل الاتجاهات. أما البقية التي لم تحرق فقد غطتها الأتربة والغبار وشكلت تلالا تعرف اليوم بتلال الكتب.(١٦٨)

لم تنته محنة الكتب في المكتبات الفاطمية عند هذا الحد ففي عام ٥٦٧هـ/١١٧١م، أصبح صلاح الدين سيد مصر وشارك هو أيضا في صنع المصير الذي آلت اليه هذه المكتبات كما أشرنا سابقا، فقد أعطى كاتبه القاضي الفاضل مائة ألف كتاب(١٦٩)

= على الأقل رواية مبالغ فيها، من قبل مؤلف عربي أراد أن يخترع حادثة مساوية لحريق مكتبة الإسكندرية.

وفي الواقع فإن رواية ابن الفرات تصور تظلم العرب لفقدانهم لميراثهم الحضاري، بينما المسيحيون الذي لا يعرفون إلا القليل من الثقافة الإسلامية أو حتى كرهوها، قد راوا في تدميرهم لمكتبة طرابلس مجرد حدث يتكرر في مسلسل مستمر، وفي كل مكان ولذلك فهو لا يستحق أي اهتمام خاص.

* في الحقيقة انني لم أعثر على النص الحرفي لرواية ابن الفرات عن حريق مكتبة طرابلس، لذلك فقد اضطررت إلى ترجمة النص الإنجليزي ترجمة حرفية (المترجم).

(١٦٤) ابن القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص٤٤٠.

(١٦٥) المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص ص٤٠٨-٤٠٩.

(١٦٦) المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص٤٠٨.

(١٦٧) الفاطميون كما هو معروف جيدا من المذهب الشيعي، بينما اكثرية سكان مصر بما فيهم العبيد المشار اليهم هنا يتبعون المذهب السني. لقد ورد في النص الإنجليزي لتسميه «العبيد» والعبيد الزنوج» « Negro Slaves ».

بينما لم يرد عند المقريزي أية إشارة لهذه المسميات سوى مرة واحدة حين قال: «... اخذ جلودها عبيدهم وإماؤهم برسم عمل ما يلبسونه في أرجلهم...» (المترجم).

(١٦٨) المقريزي، **الخطط**، جـ٢، ص٤٠٩.

عبارة (تلال الكتب) تجعلنا نعتقد أنها تشير إلى اكوام من الورق البردي موجودة في ذلك المكان، لكن الكتابات التي تحتويها هذه البرديات ليست عربية ولكنها كتابات بردية قديمة، والكوم « Kom » المشهور لايزال حتى اليوم مصدر ممتعا للمعرفة.

(١٦٩) المقريزي، **الخطط** جـ١، ص٤٠٩؛ ابن خلدون، **تاريخ**، جـ٤، ص٨.

وعلى العكس من ذلك فإن (أبو شامة) في **الروضتين**، جـ١، ص٢٠٠، يؤكد أن صلاح الدين قد فوض القاضي الفاضل بالإشراف على اختيار وبيع الكتب التي في القصر حيث أمر القاضي =

بينما أمر ببيع الباقي في المزاد العلني حيث كان المزاد على هذه الكتب مرتين في الأسبوع واستمر سنينا كان البيع لا يزال جاريا في عام ٥٧٢هـ/١١٧٦م. ومن ضمن الذين إشتروا من هذه الكتب المؤرخ والوزير لصلاح الدين، عماد الدين الأصبهاني، الذي على كل حال قد أعفاه سيده من دفع قيمة مشترياته من الكتب.(١٧٠)

كذلك فإن مكتبة قرطبة قد اندثرت بطريقة مزرية. ففي عهد الخليفة الضعيف هشام الثاني تحولت السلطة إلى يد وزيره القوي المنصور محمد بن أبي عامر الذي يكره كل شيء يتناول الفلسفة والاجتهاد الديني أو أي موضوعات مشابهة. وقد دعا هذا الوزير بعض علماء الدين إلى مكتبة الحكم، وطلب منهم تصنيف جميع الكتب ذات الطبيعة المادية أو الفلسفية، حيث أمر بحرق بعضها(١٧١) بينما قذف بالبعض الآخر في الآبار وخزانات مياه القصر حيث عطبت أخيرا بسبب تراكم الأتربة والحجارة التي ترمي عليها.(١٧٢)

بعد سنين قليلة عندما هددت قرطبة بخطر قوات البربر في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، قام الوزير الواضح مولى المنصور ببيع جزء مما تبقى من المكتبة، كما دمر ونهب الغزاة بعضها الآخر.(١٧٣) اما البقية القليلة الباقية منها فقد نقلت إلى طليطلة حيث إنه من المحتمل أنها كونت المكتبة الفاخرة لبني ذي النون حكام طليطلة، لأن الأندلس بعد وفاة الخليفة هشام الثالث قد تجزأت إلى عدد من الممالك الصغيرة (ملوك الطوائف).(١٧٤)

كما كان القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) مشئوما بالنسبة لاستقلال الخلافة، فقد كان أيضا كارثة بالنسبة للثقافة العربية والمكتبات، ففي الوقت نفسه تقريبا ضعفت هذه المملكة الهائلة وأنهكتها الصراعات المستمرة بين الأمراء الذين توزعوا السلطة فيما بينهم، كما تعرضت للغزو من جانبين عن طريق حركتين كبيرتين لأمتين مختلفتين كليا في المدنية والديانة (قبائل المغول وجيوش الغرب المسيحية) اللتين كانتا عازمتين على تدمير واجتثاث كل ما هو عزيز ومقدس بالنسبة لعدوهما المشترك (مملكة الإسلام) على أنه بينما تمكن مسيحيو أسبانيا من طرد المسلمين وإحلال حضارتهم محل الحضارة العربية، فقد بدأ وكأنهم لم يتأثروا بها، في حين أن المغول وهم أقل تمدنا قد سمحوا لأنفسهم بالتحول إلى الإسلام، وبالتدرج فإن هذا الدين قد نقل إلى هؤلاء المسلمين الجدد محبة الكتب، فالمملكة المغولية في الهند، كانت الأولى التي شعرت بالحاجة إلى الغذاء الفكري وأصبحت السباقة في حماية ورعاية كل العلوم ولذلك فإن مكتبات المدن الكبيرة قد رأت النور حين جمعت البقايا من التراث العربي العظيم، ثم حذا حذوهم الأتراك العثمانيون خصوصا في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، حيث كونوا مكتبات عظيمة في عاصمتهم القسطنطينية وكانت معظم هذه المكتبات ملحقة بالمساجد بينما انتقلت النفيسة والمهمة منها إلى ميراث السلاطين أنفسهم.

حاضر المكتبات ومستقبلها

على كل حال ففي القرن التاسع عشر - بل

= الفاضل بأن تنزع اغلفة الكتب الثمينة ويقذف بها في خزانات المياه حتى يتمكن من شرائها بثمن بخس حين ينتهي المزاد، بحجة انها كتب معطوبة وانها في الواقع لا تساوي شيئا.

(١٧٠) أبو شامة، **كتاب الروضتين**، جـ١، ص٢٦٨. لقد وردت الإشارة إليه في النص الإنجليزي، جـ١، ص٢٢٨ وهو خطأ والصحيح اذكر اعلاه. (المترجم).

(١٧١) ابن عذاري، **البيان المغرب**، جـ٢، ص ص٣١٤-٣١٥.

(١٧٢) ابن سعيد، **الطبقات**، ص٦٦.

(١٧٣) ابن خلدون، **تاريخ**، جـ٤، ص١٤٦؛ المقري، **نفح الطيب**، جـ١، ص١٨٠.

(١٧٤) Ribera, *Bibliofles*

وبصورة أكبر في القرن العشرين ـ انتعشت في الكثير من الأقطار المضطهدة، مشاعر الوطنية والاستقلال، والاعتزاز بالتراث الحضاري الخاص بها. وقد أيقظ هذا أيضا الشعور العالم الإسلامي من سباته. وعلى غرار أوروبا فقد انتعشت وازدهرت كل المظاهر الحضارية، ومنها المكتبات التي بعثت فيها الحياة من جديد وإذا كانت هذه المكتبات الموجودة في العالم الإسلامي تعتبر خطوة صغيرة إلى الامام، نحو إحياء ماضي مجيد، فإنها تمثل بهذا التجديد لحضارة المسلمين، والنزوع لجمع وتنظيم هذه الكنوز الحضارية. فمصر ذات الاتصال الوثيق بأوروبا، كانت الأولى التي شعرت بالحاجة إلى إنشاء مكتبات على الطراز الأوروبي. فالمكتبة الخديوية، المعروفة الآن بدار الكتب الوطنية، كانت قد نظمت على يد مستشرقين المانيين مشهورين هما: سبيتا فولر (Spitta Voller)، ومورتز (Mortz).(١٧٥) وفي هذه المكتبة جمعت كل نفائس المخطوطات التي كانت مبعثرة في العديد من مساجد القاهرة، ونظمت بطريقة عصرية مبتكرة، بحيث مكنت جميع الدارسين من كل الأمم من استخدامها. ومنذ عين أول مدير أوروبي لها وهو سبيتا، فقد تكونت فيها هيئة من النساخ المدربين الذين يستطيعون استنساخ نسخ مماثلة تماما للمخطوطات المطلوب الحصول عليها. وحديثا فقد استخدمت الوسيلة الأكثر ملاءمة وهي التصوير.

إلى جانب هذه المكتبة العامة، فإن مصر تباهي بما لديها من المجموعات الخاصة من المخطوطات الثمينة، ومن بين أهم هذه المجموعات مجموعة أحمد تيمور باشا، الذي يعتبر واحدا من أعظم مثقفي مصر الحديثة.(١٧٦) وكذلك فإن القسطنطينية لم تتخلف عن هذه الحركة، لأنها وكما ـ ذكر سابقا ـ لديها ماتباهي به من المكتبات المزدهرة، منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين. وقد شرع حديثا في تصنيف وفهرسة هذه المجموعات المتفرقة من المخطوطات الموجودة في الكثير من المساجد والمدارس وتصنيفها في فهرس ضخم يتكون من أربعين مجلدا(١٧٧)، ولكن هذا الفهرس قد أهمل لسوء الحظ ذكر الكثير من المخطوطات. أما كنوز المخطوطات النفيسة بالنسبة للطلاب، فهي مكتبات كوبرولو (Koprulu) ويني جامع (Yani Jami) وتوب قابو سراي (Top Gapo Sarai) وحميدية (Hamidiyeh) بالإضافة إلى المكتبات الأخرى التي وجد فيها بعض من أنفس وأثمن المخطوطات العربية. ومن المؤكد أن حكومة الجمهورية التركية سوف تعتبر أن من واجبها حفظ هذه الكنوز وجعل استخدامها بالنسبة للدارسين الأوروبيين أكثر يسرا من ذي قبل. وحديثا فقد فرض التأثير الغربي نفسه في بلاد الشام بقوة ففي بيروت وبجانب كثير من المكتبات الصغيرة(١٧٨) ومن خلال جهود الآباء

---

(١٧٥) لقد عهد إلى المستشرق الإيطالي جريفني (Griffini) بمسؤولية تنظيم المكتبة الملكية في القاهرة، ولكنه لم يتمكن من أكمال مهمته بسبب وفاته في مايو ١٩٢٥م. (ومنذ ذلك الوقت فقد عهد إلى البروفيسور جين ديني"Jean Deni" بالعمل بالمهمة نفسها وحسب معلوماتي فإنه لايزال يعمل «ك»).

(١٧٦) المعلوف، **الخزانة التيمورية** في *Review of Arab Academiy* III, 225 ff . هكذا ورد في حاشية النص (المترجم).

لقد سمح تيمور باشا بكرمه العظيم للطلاب باستخدام مكتبته الخاصة والمتميزة بمخطوطاتها العربية النادرة، كما سمح بالتصوير أيضا. ومكتبة اخرى مشابهة لها هي مكتبة احمد زكي باشا في الجيزة والتي تعتبر غنية بموجوداتها من المخطوطات النادرة المصورة التي اخذت من مكتبات القسطنطينية. وصاحب هذه المكتبة، مساو في سخائه وكرمه لتيمور باشا حيث سمح للافراد بالاستخدام الحر لكنوز مكتبته (ك).

(١٧٧) فهارس مكتبات القسطنطينية، قد طبعت ولكنها اهملت ذكر الكثير من المخطوطات المرغوبة والكثير من المخطوطات المتميزة يحتاج إلى إعادة اكتشاف هذا ماذكرته المجلات الألمانية (ك).

(١٧٨) طرازي، دار الكتب الكبرى في بيروت في *Review of Arab Academy* II, 18

المعلوف، **الخزانة البارودية**، نفس المصدر، جـ٥، ص٣٢ وما بعدها. ثلاث كراسات من فهارس المكتبة اليسوعية قد طبعت حتى الآن، وهذه الفهارس تشير إلى العديد من المخطوطات القيمة (ك).

اليسوعيين المشرفين على جامعة القديس يوسف، أمكن تكوين مجموعة مهمة من المخطوطات. أما دمشق فقد كان يوجد فيها منذ سنة ١٨٧٠م تقريبا الكثير من المكتبات والفضل في ذلك يعود إلى حاكمها البعيد النظر، مدحت باشا، حيث كان المشجع الأول لهذه الحركة.(١٧٩)

أما مكتبات بغداد، عاصمة العراق ومقر الخلافة في يوم من الأيام فقد قاست منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، وبصورة خاصة خلال الخمسين سنة الماضية، حالة من التدهور والضياع يرثى لها، فإن الفيضان ووباء الطاعون وأخيرا وليس آخرا بيع المخطوطات للأوروبيين قد شتت المخطوطات بالكامل تقريبا. في سنة ١٩٠٩م كان لايزال ثمة مكتبات ملحقة بالمساجد ولعل أكثرها اهمية هي تلك الملحقة بمسجد الشيخ عبد القادر الجيلاني.(١٨٠) أما اليوم فإن حركة ثقافية مهمة قد شقت طريقها هناك أيضا وبصورة رئيسة وتحت رعاية العالم الكبير الأب انستانس الكرملي، الذي يعتبر نفسه مالكا لمجموعة قيمة من المخطوطات.

أما بالنسبة للمكتبات الموجودة في المدن الرئيسة في الجزيرة العربية مثل مكة والمدينة(١٨١) فهي ليست معروفة كثيرا، ومن المؤكد أنها تحتوي على مواد غاية في النفاسة، هذا إذا كان لنا أن نحكم عليها من خلال النسخ التي عملها الشيخ الشنقيطي وآخرون للكونت لاندبيرج (Count Landberg). وفي اليمن وخصوصا صنعاء فإنه لايزال فيها مجموعة كبيرة من المخطوطات، وقد تمكن التاجر اللمباردي كابروتي (Caprotti) وعلى فترات، من الحصول على مجموعة كبيرة من المخطوطات اليمنية التي تشكل الآن مجموعة مهمة في مكتبة امبروزيان في ميلانو (Ambrosian Library) ، وقد بدأ البروفيسور جريفني (Griffini) يعمل فهرسا خاصا لهذه المجموعة، ولكن رحيله المفاجىء حال دون إكمال هذا المشروع.(١٨٢) كما جاء أيضا من اليمن مجموعات أصغر من الأولى، حيث تحفظ الآن في برلين، والمتحف البريطاني في لندن.

ولعل العلاقة الودية بين إيطاليا واليمن تجعلنا نأمل باليوم غير البعيد الذي يكتشف فيه هذا الجزء النائي من العالم العربي على أسس علمية.

وتحت التأثير الفرنسي فقد أنشئت مكتبات في مدن تونس والجزائر والمغرب، وقد بدأت تتسع ويزداد حجم محتوياتها تدريجيا عن طريق التزويد المستمر. وفي الوقت الحاضر فإن لدينا بعض المكتبات هي: مكتبة جامعة الزيتونة في تونس، ومكتبة الجزائر، والمجموعة الثمينة في مدرسة تلمسان، وكذلك الرباط التي قد صدر حديثا فهرس عن محتويات

---

(١٧٩) الزيات، **خزائن الكتب في دمشق** (القاهرة، ١٩٠٢م).

(١٨٠) Louis. Massignon Etude sur les manuscriptes des Bibliothèques de Baghdad, *Revue du Monde Musulman* 1908 - 1909? VIII, 233 ff

(بأمر من الحكومة العراقية تم جمع المخطوطات الموقوفة في العديد من المساجد ووضعت في مكتبة الدولة. ولقد أخبرني صاحب السعادة جعفر باشا بأنه أمكن انقاذ ١٠٪ فقط من كتب الأوقاف) (ك).

(١٨١) إبراهيم رفعت باشا، **مرآة الحرمين** (القاهرة، د.ت) جـ١، ص ص٤٢٢ـ٢٣.

من التحريات التي اجريتها مع بعض علماء المسلمين الذين قد استخدموا مكتبات المدينة تبين لي ان كمية المخطوطات هناك كبيرة جدا ولكنها تحتاج إلى وقت طويل قبل أن تكون في متناول الجميع (ك).

(١٨٢) L. Beltrami, Augenio Griffini Bey وهكذا ورد في حاشية النص. (المترجم).

(وفي اليمن كذلك تنظيم جديد قد بدىء به حديثا، عبد الواسع اليماني، **تاريخ اليمن** (القاهرة، ١٣٢٦هـ)، ص٢٧٤ تحت أحداث سنة ١٣٤٤هـ قام الإمام يحيى حفظه الله ببناء مكتبة كبيرة في صنعاء وجمع فيها الكتب الثمينة في كل فروع المعرفة، كما جلب اليها ـ بالإضافة إلى ذلك ـ مكتبات الأوقاف القديمة في صنعاء حيث انقذها بذلك من الأيدي العابثة).

مكتبتها.[١٨٣] وفي الهند أيضا توجد مجموعات عظيمة من المخـطوطات في المـدن الكبـيرة، مثـل مدراس وبـومبـاى ومدن إلبنغال والبنجاب، حيث تتواصل بفخـر (بمساعدة انجلترا) الحركة التي استهلتها الأسرة المغـوليـة الحاكمة في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين.[١٨٤] لكن كل ما تم انجازه حتى الوقت الحـاضر من أجل حفظ المخطوطات في الشرق لا يعتبـر كافيـا. فالكثـير من المخـطوطات النفيســة لايـزال مبعثـرا في كل مكـان، وفي بعض الأحيان في يد مواطنين من المحتمل أنهم لا يدركون حتى قيمتهـا، أو أنها توجد في مساجد صغيرة، أو مدارس حيث تبقى مدفـونـة وغـير معـروفـة. هذه المخطوطات لايجب فقط إنقاذها من الدمار والضياع وجمعهـا في مؤسســات كبيرة، ولكن يجب تصنيفها موضـوعيـا وبـطريقة صحيحة، وفي حالة الضرورة تصور حتى يمكن دراستها في أنحاء أخرى في العالم.

من أجل هذا الغرض فإنه يجب على المستشرقين الغـربيين وعلماء الشرق التعاون فيما بينهم، حيث يوظف المستشرقون طرقهم العلمية، بينما يستخدم علماء الشرق معرفتهم العلمية للّغة والتقليد الثقافي لأقـطارهم، وبهـذه الطريقـة فإن دراسـة الثقـافة والحضارة العربية التي أظهرت في السنوات الأخيرة تطورا كبيرا، يمكن أن تستمر بنجاح.

(١٨٣) E. Levi-Provencal, Catalogue de Manuscriptes Arabes de al Medrsa de Rabat (Paris, 1921).

(١٨٤) L. Bouvat, "Les sociétés, les publications officielles des Bibliothéque de L'inde" *Revue du Monde Musulman*, IV. 599, ff. (لم تتحـدث المـؤلفة هنا بما فيه الكفاية عن الكميات الضخمة والثمينة من الكتب العربية الموجودة في المكتبات العامة في الهند والتي تحتوي على الكثير من الكنوز والتي يعتبر بحث المرء عنها عقيما في مكتبات الغرب. ولحسن الحظ فإنه بالتدريج قد بدأت هذه الكنوز تعرف عن طريق الفهارس المناسبة. ولكن الكثير من الكنـوز الأخـرى لاتزال تقريبا غير معروفة. ومكتبة وزارة الهند تمتلك من المخطوطات العربية ثلاثة آلاف مخطوطة تقريبا كانت ذات يوم جزء من المكتبة الملكية في دلهي وهي لاتزال غير مفهرسة. توجـد أيضـا إضـافات كبيرة ومهمة في المتحف البريطاني «ألف مخطوطة تقريبا غير مصنفة وكذلك في برلين» «ك»).

العصور، المجلد الرابع، الجزء الثاني، ٢٨٧ ـ ٣٠٣ (١٩٨٩م)

دراسة حول «كتاب تاريخ بخارى»، لأبي بكر محمد بن جعفر النرشخي

٢٨٦ ـ ٣٤٨هـ / ٩٥٩م

للدكتور محمد سالم بن شديد العوفي

ملحص البحث : تتناول هذه الدراسة مصدراً يعتبره الباحثون من أقدم ، وأهم المصادر التي تحدثت عن تاريخ وجغرافية بلاد ما وراء النهر ، وبصفة خاصة إقليم (بخارى) . وأهم ما تتضمنه الدراسة : التعريف بموضوع الكتاب ، ما تعرض له من ترجمة وتهذيب وتلخيص للتهذيب ، اهتمام الباحثين بنشره ، خاصة المستشرقين منهم ، الذين ترجموه إلى لغاتهم ، مثل الإنجليزية ، والروسية ، التحقق من اسناد موضوعاته ، ورواياته ، أى مايمكن اسناده للنرشخي ، وما يمكن اسناده لغيره، التعرف على ظاهرة التعصب لإقليم بخارى ، وتاثيرها على التعامل مع الأحداث وتفسيرها . التاكد من سلامة تلك النظرة من خلال مقارنتها بما ورد في بعض المصادر الأساسية الأخرى ، مثل تاريخ خليفة بن خياط ، وفتوح البلدان للبلاذري ، وتاريخ الرسل والملوك للطبري ، ايضاً ما ظهر في الكتاب من اختلاط الرواية التاريخية بالأسطورة ، ثم ما فيه من أخطاء تاريخية بارزة والتعرف على الصحيح منها

مقدمـــة

الصُّغْد في ظل الحكم الأموي هو أحد الموضوعات التي توافرت لي أخيراً أسباب دراستها، وعند البحث عن مادتـه العلمية في مظانها المختلفة حرصت على استقـائهـا من أقـدم المصادر التي كتبت عن ذلك الإقـليـم الواقــع في الطرف الشرقــي من الدولة الإسلامية، وأكثرها دقة وموضوعية.

وقد كان كتاب تاريخ بخارى التي غلب على ظني أهميتها لـ(محمد بن جعفر النرشخي) المتوفي سنة ٣٤٨هـ (٩٥٩م) أحد المصادر التي غلب على ظني اهميتها في دراسة مثل هذا الموضوع، خاصة وأنه حاز على شهرة واسعة لدى بعض الباحثين في تاريخ تلك المنطقـة وفي مقـدمتهم فاسيلي فلاديميروفتش بارتولد في كتابه (تاريخ تركستان من الفتح العربي إلى الغـزو المغولي)، وأرمنيوس فامبري في كتابه (تاريخ بخـاري منـذ أقدم العصور حتى الوقت الحاضر)، وعندما قرأت الكتاب، وقر في نفسي أن الاعتماد عليه مصـدرا أسـاسيـا أمر لا يخلو من مغامرة، تحفها بعض المزالق العلمية التي لو تعرّف عليها الباحث، وتجنب الوقوع فيها، ربما وصل إلى فائدة علمية إلا أنهـا تبقى فائدة قلقة يعصف بها تيار الشك ذات اليمين وذات الشمال. والتعرّف على تلك المزالق أمر يحتـاج إلى دراسـة متأنية ومتبصرة، وقد وجدت في نفسي الحماس للمساهمة بجهد المقل في دراسة هذا الكتــاب والكشف عمـا فيـه من مزالق، ومـا يمكن إسناده منه للنرشخي أو لغيره، وقد قرأته أكثر من

مرة، ووجدت أنني استطيع تسليط الضوء - بعد تعريف موجز بمدينة بخارى - على النقاط التالية: أصل الكتاب، وصور الاختصار والتهذيب والزيادات التي تعرض لها، والموضوعات التي عالجها، ثم مايُلمس فيه من نزعة تعصب إقليمية وتأثيرها في التعامل مع بعض الأحداث وتفسيرها، مثل النظرة إلى القواد المسلمين الفاتحين لهذا الإقليم ومن تبعهم من العرب واستقروا فيه، التعرف على سلامة تلك النظرة، ومقارنتها بما ورد في بعض المصادر الأساسية في التاريخ الإسلامي التي يغلب على الظن أنها تتمتع بقدر من الموضوعية والدقة مثل تاريخ خليفة بن خياط المتوفى سنة ٢٤٠هـ (٨٥٤م) تقريبا وكتاب فتوح البلدان للبلاذري المتوفى سنة ٢٧٩هـ (٨٩٢م)، وتاريخ الرسل والملوك للطبري المتوفى سنة ٣١٠هـ (٩٢٢م) وما ظهر في الكتاب من تداخل الأسطورة بالمعلومة التاريخية كما هو الشأن في بعض المصادر التاريخية الأخرى، وأخيرا ما فيه من أخطاء تاريخية بارزة، والتعرف على صحتها.

وفي الوقت الذي أقدم فيه هذه الدراسة بين يدى الباحث أعترف له بأن ما قمت به ماهو إلا محاولة قد تضاف إلى ما قام به المعربان الفاضلان الدكتور أمين عبد المجيد بدوي، ونصر الله مبشر الطرازي من جهد واضح ومثمر في تحقيق الكتاب والتقديم له والتعليق عليه، ويكفي من هذه المحاولة أنها تلفت نظره، وتثير تساؤله، حتى يتحسس طريقه لهذا الكتاب متجنبا مافيه من مزالق.

ضمن سلسلة ذخائر العرب قدمّت دار المعارف بمصر إلى جمهور القراء كتاب (تاريخ بخارى) لأبى محمد بن جعفر النرشخي، أحد الكتاب المتميزين بأناقة الأسلوب، وجمال الكتابة في بلاط الأمير الساماني أبي محمد نوح بن نصر بن أحمد بن إسماعيل (٣٣٠ - ٣٤٢هـ/٩٤١ - ٩٥٤م)، وهو الكتاب الأربعون ضمن هذه السلسلة، وقد عرّبه عن الفارسية، وحققه، وعلق عليه الدكتور أمين عبد المجيد بدوي ونصر الله مبشر الطرازي.

ومدينة بخارى (بومجكث) من أجمل مدن إقليم الصُّغْد فيما وراء نهر جيحون (اموديريا - Amu Darya)، تقع على المجرى الأسفل لنهر زرافشان[١] يصفها ياقوت الحموي المتوفى سنة (٦٢٦هـ/١٢٢٨م) بأنها كثيرة البساتين، واسعة الفواكه، ليس بما وراء النهر وخراسان بلدة أهلها أحسن قياما بالعمارة على ضياعهم منهم.[٢]

كما يقول عنها عطا ملك الجويني، حاكم بغداد المتوفى سنة (٦٨١هـ/ ١٢٨٢م) «تعد بخارى قبة الإسلام في البلاد الشرقية، وهي في تلك المسارح كمدينة السلام[٣] تزيّن سوادها بنور علمائها وفقهائها، وتحلت أطرافها بطرف العالي، وكانت في كل قرن تنتج جمعا من النحارير في كل علم ودين، واشتقاق بخارى من كلمة بُخار، وهى باللغة المُغّانية[٤] مجمع العلم، وهذه الكلمة «بخار» بلغة الوثنيين والايغوز الختا[٥] تعني موضع الأوثان في

(١) فاسيلي فلاديميروفتش بارتولد «بخارى»، بحث منشور في دائرة **المعارف الإسلامية**، جـ٣، ص ٤٠١.

(٢) ياقوت الحموي، شهاب الدين أبى عبد الله ياقوت بن عبد الله، **معجم البلدان** (بيروت: دار صادر، ودار بيروت، د.ت)، جـ٣، ص٤٠١

(٣) بغداد.

(٤) هكذا وردت في كتاب الجويني «المغانية»، وربما كان ذلك خطأ مطبعيا أو تصحيفيا حيث قال بارتولد في بحثه عن بخارى: «... اسم بخارى هو بخر وهي صيغة تركية مغلية للكلمة السنسكريتية - فهاره - ومعناها صومعة أو دير»، **دائرة المعارف الإسلامية**، جـ٣، ص ٤٠١».

(٥) يُطلق عليهم أحيانا الخَطَا، «فاسيلي فلاديميروفتش بارتولد، **تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي**، ترجمه عن الروسية صلاح الدين عثمان هاشم، ط١ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص ٤٧٢.

معابدهم، وكان اسم المدينة قبل ذلك «بمجكث».[٦]

بلغت بخارى قمة مجدها وازدهارها في القرنين الثالث والرابع الهجريين، التاسع والعاشر الميلاديين، عندما كانت قاعة لملك السامانيين، ومازالت في ازدهار حتى تعرضت للنهب والتدمير على يد المغول، عندما فتحت أبوابها وسلّمت لجنكيزخان (٥٤٩-٦٢٤هـ/ ١١٥٤-١٢٢٦م) يوم الثلاثاء الرابع من ذي الحجة سنة ٦١٦هـ، فبراير ١٢٢٠م، ولم تستعد شيئا من مكانتها إلا في عهد السلطان تيمورلنك[٧] المتوفى سنة ٨٠٧هـ (١٤٠٤م) في نهاية القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي، عندما اتخذ مدينة سمرقند المجاورة لبخارى قاعة لملكه.[٨]

الف النرشخي أصل هذا الكتاب باللغة العربية سنة ٣٣٢هـ (٩٤٣م)[٩] وسمّاه تاريخ بخاري أو أخبار بخارى، وقدمه هدية للأمير الساماني نوح بن نصر وفيه ذكر بخارى وملوكها، وبعض الأسر الكبيرة فيها، وأسواقها، وقلاعها، ووصف القرى المحيطة بها، ثم فتحها، وظهور الإسلام فيها، ومعاملة الفاتحين لها، وذكر مساجدها.. الخ.

فُقدَ أصل الكتاب، ولم تبق منه غير صورة مهذّبة، وأول تهذيب له ظهر على يد، أبو نصر أحمد بن محمد ابن نصر القباوي.[١٠] عندما ترجمه إلى اللغة الفارسية سنة ٥٢٢هـ (١١٢٨م)، وقد دفعه إلى ذلك ضعف اهتمام الناس في عصره باللغة العربية، ربما تعصبا للغتهم الأصلية، وربما عجزا عن فهم واستيعاب ما كتب بالعربية فحذف منه مارآه غير مناسب، وقد أكد هذا بقوله: «ولما كان أكثر الناس لا يرغب في قراءة الكتب العربية، طلب مني الأصدقاء، أن أقوم بترجمة الكتاب إلى الفارسية فأجاب الفقير طلبهم، وترجمه في جمادى الأولى سنة اثنتين وعشرين وخمسمائة.»[١١]

لم يقتصر الأمر على الترجمة فقط، بل تصرف القباوي في الأصل المترجم بالحذف والإضافة، حتى يظهره بصورة تتفق مع روح العصر الذي كان يعيش فيه. «وبما أن النسخة العربية قد احتوت أشياء غير جديرة بالذكر يزداد الطبع مللا بقراءتها فقد حذفت تلك الأشياء»[١٢]، وقد ذكر فؤاد سزكين في كتابه تاريخ التراث العربي أن القباوي استفاد في تهذيبه لكتاب النرشخي، من كتاب خزائن العلوم، لأبي الحسن

(٦) اشار كى لسترنج إلى خطأ تهجئة «بمجكث»، وذكر أن الصحيح «نومجكث أو نمجكث، كى لسترنج، **بلدان الخلافة الشرقية**، ترجمة وتعليق بشير فرنسيس، وكوركيس عواد، ط٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ص٥٠٤؛ الجويني، عطا ملك، **تاريخ الفاتح جهانكشاى (في تاريخ جنكيزخان واعقابه حتى كيوك وحروبهم مع الخوارزميين)**، تعريب محمد التونجي، ط١ (د.م، دار الملاح للطباعة والنشر، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، جـ١، ص١١٢.

(٧) شَكّلَ ابن عربشاه كلمة تيمورلنك وقال: «بتاء مكسورة مثناة فوق، وياء ساكنة مثناة تحت، وواو ساكنة بين ميم مضمومة وراء مهملة»، ابن عربشاه، أبو العباس شهاب الدين احمد بن محمد الدمشقي، **عجائب المقدور في نوائب تيمور**، تحقيق احمد فايز الحمصي، ط١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م)، ص٣٩؛ كما يقول ابن تغرى بردى، جمال الدين ابى المحاسن يوسف (ت ٨٧٤هـ/ ١٤٦٩م)، **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**، تحقيق محمد محمد امين (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م)، ص١٠٣: «تمر وقيل تيمور، كلاهما يجوز».

(٨) ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن على بن أبى الكرم (ت٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م)، **الكامل في التاريخ** (بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م)، جـ١٢، ص٣٦٥، وكي لسترنج، ص٥٠٤، ٥٠٦، وبارتولد «بخارى»، بحث في **دائرة المعارف الاسلامية**، جـ٣، ص٤١٢.

(٩) ذكر ارمنيوس فامبرى ان هناك رواية تذكر ان النرشخي الف كتابه في سنة ٣٣٧هـ (٩٤٨م)، تاريخ بخارى منذ اقدم العصور حتى العصر الحاضر، ترجمة احمد محمود الساداتي (د.م، د.ت)، ص١٢.

(١٠) جاء اسمه أبو نصر احمد بن أحمد بن محمد القباوي عند فؤاد سزكين، **تاريخ التراث العربي**، ترجمة محمود فهمي حجازي، وفهمي ابو الفضل (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧)، جـ١، ص٥٦٨. وينسب اسمه إلى قباء، وهي إحدى مدن إقليم فرغانه (ياقوت الحموي، جـ٤، ص٣٠٢، وأبو الفداء، الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل بن على بن محمود، **كتاب تقويم البلدان**، (باريس، ١٨٤٠م)، ص٥٠٣.

(١١) النرشخي، ص١٥.

(١٢) النرشخي، ص١٦، هذا فيما يتعلق بالحذف، اما الإضافة فسنلمس ذلك اثناء استعراضنا لمحتويات الكتاب إن شاء الله.

النيسابوري من القرن السادس الهجري، وأضاف اليه إضافات كثيرة في عصره(١٣)، كما اشار بروكلمان أن ترجمة أبي نصر أحمد بن محمد القباوي طبعت في طهران بغير تاريخ، إلا انه يرجح أن يكون عام ١٢٨٠هـ (١٨٦٣م).(١٤)

صورة التهذيب الثانية التي تعرض لها الكتاب، كانت على يد محمد بن زفر بن عمر سنة ٥٧٤هـ (١١٧٨م)، وهي صورة أكثر تحريفا من السابقة، لان محمد بن زفر لم يطّلع على النسخة الأصلية للكتاب، وإنما اكتفى بتلخيص النسخة التي ترجمها وهذبها القباوي، فحذف منها وأضاف اليها ما شاء، وأهداها لحاكم بخارى في عصره، الذي جاء في الكتاب أن اسمه عبد العزيز بن الصدر(١٥) الإمام الحميد برهان الدين عبد العزيز.(١٦) بينما ذكر ابن الأثير في أحداث سنة ٥٣٦هـ (١١٤١م) ملك الخطا لبلاد ما وراء النهر، بعد هزيمتهم للسلطان سنجر (٥١٣ ـ ٥٥٢هـ/ ١١١٩ ـ ١١٥٧م) وأشار إلى أنه كان من بين القتلى في تلك الأحداث (الحسام بن عمر بن عبد العزيز بن مازه) الفقيه الحنفي المشهور، كما ذكر في أحداث سنة ٥٥٩هـ (١١٦٣م) أن رئيس بخارى فقيه اسمه (محمد بن عمر بن برهان الدين عبد العزيز، ولعله هو الذي أهدى اليه محمد بن زفر كتابه.

أما الصورة الثالثة فقد جاءت من مجهول لا نملك الدليل لمعرفة شخصيته، حيث أكمل الكتاب إلى عهد المغول، فتحدث عن استيلاء خوارزم شاه محمد بن السلطان تكش (٥٩٦ ـ ٦١٧هـ/ ١٢٠٠ ـ ١٢٢٠م) على بخارى، وتعميره لقلعتها سنة ٦٠٤هـ (١٢٠٧م)، كما أشار أيضا إلى استيلاء جنكيزخان على قلعة بخارى في شهور سنة ٦١٦هـ (١٢١٩م).(١٧) وقد أشار بروكلمان أن شيفر نشر الكتاب على هذه الصورة في باريس سنة ١٨٩٢م، وكذلك طبع على الحجر في مدينة بخارى سنة ١٣٢٢هـ (١٩٠٤م) وطبع أيضا في مدينة طشقند سنة ١٣١٥هـ (١٨٩٧م) وذلك على يد المستشرق الروسي ن.س. ليكوشين (N.S.Lykoshin)(١٨) وقد أشرف المؤرخ الروسي فاسيلي فلاديميروفتش بارتولد (W.Bartold) على طبع الكتاب باللغة الروسية، واعتمد عليه مصدرا أساسيا في كتابه (تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي)(١٩) كما اعتمد عليه أيضا أرمنيوس فامبري (Arminius Vambery) في كتابه (تاريخ بخارى).(٢٠)

يبدو أن شيفر قد انتقى بعض النصوص الفارسية عن تاريخ السامانيين التي ألحقت بالكتاب وترجمها وعلق عليها ونشرها بالفرنسية مع نصوص فارسية أخرى سنة ١٨٨٣م، تحت عنوان (Chresto Mathie Parasne, Paris, 1883)(٢١)، كما ذكر فؤاد سزكين انه ثبت للباحث فرى (R.N. Frye) بأن للكتاب ستة وثلاثون مخطوطا، وقد قام فرى بترجمة التهذيب الملخص للكتاب من الفارسية إلى الإنجليزية. ونشره في سنة ١٩٤٥م.(٢٢)

أما الترجمة العربية التي بين أيدينا فهى أيضا عن النص الفارسي لتلخيص التهذيب الذي قام به

(١٣) سزكين، جـ١، ص٥٦٨.

(١٤) كارل بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ط٤، ترجمة عبد الحليم النجار (مصر، دار المعارف، د.ت)، جـ٣، ص٢٨.

(١٥) يذكر بارتولد، أن لقب الصدر، او صدر جهان وهو بمعنى صدر العالم، حمله رؤساء بخارى من آل البرهان الذين كانوا من سلالة أهل العمايم (أي رجال الدين)، ص٤٧٦.

(١٦) انظر ص٤٣ من الكتاب موضوع الدراسة

(١٧) ابن الأثير، جـ١١، ص٨٦، ٣١٠، كما اشار بارتولد إلى أسرة آل برهان هذه في كتابه **تاريخ تركستان**، ص ص ٤٧٦ ـ ٤٧٧.

(١٨) بروكلمان، جـ٣، ص٢٩.

(١٩) بارتولد، ص ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٢٠) فامبري، ص١٢، ١٣.

(٢١) ص٦ من الكتاب موضوع الدراسة

(٢٢) سزكين، جـ١، ص٥٦٨

محمد بن زفر بن عمر، مع ما لحقه من إضافات على يد مؤلف مجهول بعد ذلك، وقد أضيف إلى الترجمة العربية للكُتاب فصل عن تاريخ السامانيين نقله المستشرق شيفر من كتاب (تاريخ كزيدة، لمؤلفه حمد الله بن أبى بكر بن أحمد بن نصر المستوفى القزويني المتوفى سنة ٧٥٠هـ (١٣٤٩م) الفصل الثاني من الباب الرابع)، وقد ألحق شفر هذا النص بالكتاب عندما نشره سنة ١٨٩٢م، فترجم هذا الفصل إلى العربية وأُلحق بالكتاب ـ دون الإشارة إلى ذلك ـ في صفحة العنوان اكتفاء بما ورد في التقديم.

نخلص مما تقدم إلى القول، بأن ما ألفه محمد بن جعفر النرشخي عن بخارى قد تعاقبت عيه الأيدي بالترجمة والتهذيب، وبمعنى آخر فإن ماندرسه من كتاب قد الف أصله بالعربية، ثم ترجم إلى الفارسية، وقد صاحب هذه الترجمة عملية تهذيب واسعة، زيادة وحذفا، ثم أن هذا التهذيب لخص وهذب مرة أخرى بالفارسية أيضا، ثم لحقته بعد ذلك زيادات من مؤلف مجهول إضافة إلى ما زيد عليه حديثا عن تاريخ السامانيين. كادت هذه الصورة تغمط للمؤلف الأساسي حقه في تأليف هذا الكتاب، وهذا التخوف هو الذي دفع كراتشكوفسكي إلى التأكيد على نسبة الكتاب للنرشخي عندما قال: «وفي الحقيقة أن التنقيحات والاختصارات والزيادات التي لحقت بهذا الكتاب، تبرز بالكاد نسبته إلى النرشخي».[٢٣]

وقبل استعراض محتويات الكتاب لمعرفة مايمكن اسناده للنرشخي أو لغيره ممن هذبه أو اختصره أو زاد فيه أود أن أشير إلى قضية مهمة، وهي انه في الوقت الذي نمتلك فيه الدليل الواضح على إسناد بعض الموضوعات أو الروايات للنرشخي أو لغيره، نجد أنه يعوزنا هذا الدليل في حالات أخرى، فيساورنا الشك والقلق في نسبة جميع ماجاء في بعض الموضوعات من معلومات للنرشخي أو لغيره، ونحن في هذا نلجأ إلى بعض عوامل الترجيح، وهي وإن كانت لا تفيد الجزم ولكنها مؤشرات وعلامات، قد يستدل بها. ومن تلك العوامل هو مادرج عليه المهذّب والمخلص ومن بعدهما من الإشارة إلى اسم النرشخي في الموضوعات التي تنسب إليه، مثل: يقول محمد بن جعفر النرشخي[٢٤]، أو ذكر محمد بن جعفر النرشخي[٢٥]، أو روى محمد بن جعفر النرشخي[٢٦] أو حكى محمد بن جعفر النرشخي[٢٧]، أما بالنسبة لغير النرشخي فالوضع مبهم في كثير من الحالات، ومما يزيد الأمر اضطرابا النص على اسم الشخص الذي ذكر هذه المعلومة أو تلك، مثل: ذكر الإمام أبى الحسن عبد الرحمن بن محمد النيسابوري في كتابه خزائن العلوم[٢٨]، أو يقول أحمد بن محمد بن نصر[٢٩]، أو روى أحمد بن محمد بن نصر[٣٠]، وأحيانا ينص على أن هذا الموضوع أو تلك المعلومة ذكرها محمد بن جعفر النرشخي ناقصة، ويذكر اسم المصدر الذي أخذت منه تلك المعلومة كاملة.[٣١] ولكن في بعض الأحيان لانجد نصا أو حتى إشارة يمكن الاستدلال بها على نسبة موضوع أو معلومة إلى شخص معين.

وعلى هذا يمكننا ان نقسم محتويات الكتاب إلى ثلاثة اقسام، قسم واضح الإسناد سواء للنرشخي او المهذّب، أو ملخص التهذيب، أو لغيرهم، وربما

(٢٣) اغناطيوس يوليا نوفتش كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح عثمان هاشم (القاهرة: جامعة الدول العربية، ١٩٥٧م)، جـ١، ص١٦٨.

(٢٤) النرشخي، ص ٢٣، ٧٦.

(٢٥) النرشخي، ص ٥٠، ٧٤.

(٢٦) النرشخي، ص ٣١، ٦٢، ٧٣، ٨٠، ١٠٣

(٢٧) النرشخي، ص ٦١

(٢٨) النرشخي، ص ١٨، ٢٧، ٣٨، ٤١.

(٢٩) النرشخي، ص ٢٩، ١٠٤

(٣٠) النرشخي، ص ٣٩، ٤١، ٥٥، ٧٤

(٣١) النرشخي، ص ٩٤

اشترك أكثر من واحد من هؤلاء في موضوع واحد، وقسم مجهول الإسناد، ولكن فيه من المؤشرات والأحداث مايمكن معه نفى نسبته للنرشخي، وإن كانت تلك المؤشرات والأحداث لاتعين على نسبته لشخص آخر، وقسم مجهول الإسناد مفتقر للدليل أو الحدث الذي يمكن معه نفيه أو نسبته للنرشخي أو لغيره، وهو في هذه الحالة قد يكون لمؤلف الكتاب الأصلي، وقد يكون للمهذّب، وقد يكون لملخص التهذيب وقد يكون لآخرين نجهلهم.

ونبدأ بما هو واضح الإسناد فالموضوع الأول عنوانه (جماعة كانوا قضاة في بخارى) ص ص١٧ ـ ٢٢، يمكن إسناده للنرشخي، إلا أنه لم يكن مستقلا بكل ماجاء فيه من معلومات بل أضيف إليه فصل آخر نقل عن الإمام أبي الحسن عبد الرحمن بن محمد النيسابوري من كتابه (خزائن العلوم)، وقد نص على أن محمد بن جعفر النرشخي لم يذكر هذا الفصل في كتابه، وهو بعيد عن موضوع القضاة، لأنه يتحدث عن وصف موقع بخارى قبل إنشائها، وكيف تجمع الناس فيه، وقصة الأمير أبروى، وظلمه وتعسفه ثم شيركسور بن ملك الترك بياغو ومن تعاقب عليها من أمراء في ظل الدولة الإسلامية حتى قيام الدولة السامانية على يد إسماعيل الساماني. ونستطيع القول، بأن نصيب النرشخي في هذا أقل من نصيب النيسابوري، إذ أنه يشكل نسبة واحد إلى اثنين من نصيب النيسابوري.

(ذكر سيدة خاتون كانت ملكة بخارى أولادها الذين تولوا الملك بعدها) ص ص ٢٣ ـ ٢٦.

هذا هو الموضوع الثاني في الكتاب، وقد أسند إلى النرشخي، حيث جاء في أوله «يقول محمد بن جعفر».

(ذكر بخارى وملحقاتها، وصف مدنها وقراها) ص ص ٢٧ ـ ٣٦، بالرغم مما ذكر بأن هذا الفصل ذكره أبو الحسن النيسابوري في كتابه (خزائن العلوم)، إلا أن أحمد بن نصر القباوي أضاف إليه بعض المعلومات، أسندها للنرشخي.

(ذكر سوقاماخ) ص ٣٨. وأهم مايشير إليه الحديث عن هذا الموضوع هو الاستمرار في بيع الأصنام في هذا السوق حتى بعد ظهور الإسلام، وانتشاره في المنطقة وقد اسندت مادته إلى النرشخي، وأبى الحسن النيسابوري.

(ذكر أسامى بخارى) ص ص ٣٩ ـ ٤٠، جاء في أوله: «يقول أحمد بن محمد بن نصر أن أسماء بخارى كثيرة، وقد ذكرها في كتابه[٣٢] باسم «نيمجكث» ثم رأيته عاود ذكرها في موضوع آخر باسم «بموسكت» وفي هذا دلالة أن هذا الموضوع لملخص التهذيب محمد بن زفر مستندا في معلوماته على ما ذكره أحمد بن محمد بن نصر. ولعل روح العصبية للإقليم التي لا يخلو منها الكتاب قد برزت في هذا الموضوع بشكل واضح ففيه نص حديث طويل موضوع، نقل عن الإمام الزاهد الواعظ محمد بن على النّوجَاباذي[٣٣] منسوب إلى سلمان الفارسي رضى الله تعالى عنه عن رسول الله (ﷺ)[٣٤] حول فضل خراسان، ومانسب اليه (ﷺ) أنه قال: «اللهم بارك في فاخرة[٣٥]، وطهر قلوبهم بالتقوى وزك أعمالهم وأجعلهم رحماء في امتى».

(ذكر بناء قلعة أرك، بخارى) ص ص ٤١ ـ ٤٣، اسند جزء من المعلومات هنا إلى النرشخي وجزء آخر إلى أبى الحسن النيسابوري، إضافة إلى مازاده أحمد بن محمد بن نصر.

---

(٣٢) يقصد به فيما يبدو تهذيب كتاب النرشخي

(٣٣) يقول ابن الأثير «هذه النسبة إلى نوجاباذ وهي من قرى بخارى منها أبو المحاسن محمد بن ابى نصر بن إبراهيم بن على النوجاباذي البخاري، اللباب في تهذيب الأنساب (بغداد: مكتبة المثنى، د.ت)، جـ٣، ص٣٢٩.

(٣٤) انظر نص الحديث، النرشخي، ص ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٣٥) يعنى بفاخرة مدينة بخارى.

(ذكر آل كثكثه)[٣٦] ص ص ٥٠ ـ ٥١، وهم جماعة من أهل بخارى لهم مكانة وحرمة، ولهم دور عامرة، وتجارة رابحة اضطرهم قتيبة بن مسلم الباهلي إلى ترك دورهم وضياعهم للعرب، وقد اسند هذا الموضوع إلى النرشخي، حيث جاء في أوله: «ذكر محمد بن جعفر النرشخي».

(ذكر السور المسمى بسور كنبرك) ص ص ٥٥ ـ ٥٦، وقد جاء في أوله «يقول أحمد بن محمد بن نصر: أن محمد بن جعفر النرشخي لم يذكر هذا الفصل بهذا الترتيب ولكنه ساق بعضه في اثناء الكلام. وروى أبو الحسن النيسابوري في خزائن العلوم أنه...»

ذكر ضرب الدرهم والفضة ببخارى، ص ص ٥٩ ـ ٦١، اسندت بعض المعلومات الواردة فيه إلى محمد ابن جعفر النرشخي، حيث تردد لفظ روى محمد بن جعفر النرشخي، وحكى محمد بن جعفر النرشخي وهو لا يخلو من إضافات قام بها المهذّب أو ملخص التهذيب، وفيه معلومات عن الدراهم الغطريفية[٣٧]، المنسوبة إلى غطريف بن عطا خال هارون الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣هـ/٧٨٦ ـ ٨٠٨م).

ذكر ابتداء فتح بخارى، ص ص ٦٢ ـ ٦٨، وفيه معلومات مفصلة ـ قياسا بما جاء من معلومات عن الموضوعات الأخرى في الكتاب ـ عن البدايات الأولى لفتح هذا الإقليم ومعاملة الفاتحين الأول لأهله، قلما تتوافر في بعض المصادر التاريخية الأخرى، وقد أسند هذا الموضوع للنرشخي حيث جاء في أوله «روى محمد بن جعفر» ومع أهمية ما في هذا الموضوع من معلومات للباحث المدقق، إلا أنه توجد فيه بعض الحكايات والروايات ذات الصبغة القصصية المشوّقة، التي لا تخلو من بعض المبالغات والأساطير.

ذكر فتح بخارى وظهور الإسلام فيها، ص٧٣، اسند إلى النرشخي، حيث جاء في أوله «روى محمد ابن جعفر».

ذكر بناء المسجد الجامع ص ص ٧٤ ـ ٧٧، يبدو أن ملخص التهذيب قد تصرف كثيرا في هذا الموضوع، حيث ضمنه معلومات من عنده، وأخرى أسند بعضها للنرشخي وبعضها لأحمد بن محمد بن نصر، حيث تردد كلمات يمكن الاستدلال بها على ذلك مثل ذكر محمد بن جعفر في كتابه، يقول أحمد بن نصر.

«ذكر تقسيم بخارى بين العرب والعجم، ص ص ٨٠ ـ ٨٥، اسند هذا الموضوع للنرشخي حيث جاء في أوله «يروي محمد بن جعفر بن حاتم الفقيه» وفي هذا الموضوع أشار النرشخي إلى ما وقع على أهل بخارى من ظلم على يد حفص بن هاشم وزير حسن ابن طاهر أمير خراسان، كما أنه وصف الإمام البخاري وصفا يمكن أن يقال عنه أنه بلغ درجة التقديس.

ذكر آل سامان ونسبهم، ص ص ٨٦ ـ ٨٨، يمكن إسناد هذا الموضوع إلى ملخص التهذيب الذي استشهد في بعض ماأورده من معلومات بالنرشخي

(٣٦) هكذا وردت في كتاب النرشخي، بينما أطلق عليهم بارتولد، اسم (كوشش كشان) أو (كش كشان) «بخارى» بحث منشور في دائرة **المعارف الإسلامية**، جـ٣، ص ص ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

(٣٧) جاء في الكتاب موضع الدراسة، «وكان عامة الناس يسمونها غدريفي» (النرشخي، ص٦٠) ويقول ابن حوقل: «لهم دراهم يسمونها الغطريفية، وهي دراهم من حديد وصفر وآنك وغير ذلك من الأخلاط بجواهر مختلفة قد ركبت ولا تجوز هذه الدراهم إلا ببخارى ومواضع مختصة خلف النهر».: ابن حوقل، محمد بن على النصيبي البغدادي الموصلي (ابو القاسم)، **كتاب صورة الأرض** (بيروت: دار الحياة، ١٩٧٩م)، ص٤٠٤، وانظر ايضا ياقوت الحموي، جـ١، ص٣٥٤.

عن طريق أحمد بن محمد بن نصر، حيث قال: «يقول أحمد بن محمد بن نصر ان محمد بن جعفر قد روى في كتابه...».

ذكر خروج المقنع وأتباعه من المبيضة، ص ص ٩٤ ـ ١٠٢، وقد اسند ما جاء في هذا الموضوع إلى إبراهيم صاحب أخبار المقنع[٣٨]، ومحمد بن جرير الطبري، وقد جاء في أوله على لسان ملخص التهذيب، يقول أحمد بن نصر: «إن محمد بن جعفر روى هذا الفصل في كتابه، ولكن رواه ناقصا، وروى إبراهيم صاحب أخبار المقنع، ومحمد بن جرير الطبري، أن المقنع ...»[٣٩]، والموضوع فيه معلومات مفصلة وجيدة عن المقنع الخراساني.

سبب هلاك المقنع، ص ص ١٠٣ ـ ١٠٤، يبدو أن هذا الموضوع قد تصرف فيه ملخص التهذيب فأضاف اليه من عنده، كما أسند بعض معلوماته إلى النرشخي، وبعضها إلى أحمد بن محمد بن نصر.

ذكر بداية ولاية آل سامان وما جاء بعده من موضوعات خاصة بآل سامان حتى الأمير الحميد أبى محمد نوح بن نصر بن أحمد بن إسماعيل الساماني المتوفي سنة ٣٤٣هـ (٩٥٤م) ص ص ١٠٥ ـ ١٢٩، يمكن إسنادها إلى النرشخي حيث جاء على لسان ملخص التهذيب محمد بن زفر بعد الحديث عن الأمير الحميد أبى محمد نوح بن نصر مايلي: «ويقول أحمد بن محمد بن نصر ان محمد بن جعفر النرشخي ألّف هذا الكتاب باسمه وفي أول عهده سنة اثنتين وثلاثين وثلاثمائة (٩٤٢م) ولم يذكر النرشخي كل ما كان في عهد الأمير الحميد.»[٤٠]

أما ما جاء بعد الحديث عن الأمير الحميد، وهو ذكر ولاية الأمير الرشيد أبى الفوارس عبد الملك بن نوح بن نصر بن أحمد بن إسماعيل الساماني، وذكر ولاية الملك المظفر أبى صالح منصور بن نصر بن أحمد بن إسماعيل الساماني، وذكر ولاية الأمير الرشيد أبى القاسم نوح بن منصور بن نصر بن أحمد بن إسماعيل الساماني، ص ص ١٣١ ـ ١٣٤، فيحتمل أن يكون من إضافة المهذب أحمد بن محمد ابن نصر أو ملخص التهذيب محمد بن زفر، حيث إن عبارة «ولم يذكر النرشخي في كتابه كل ما كان في عهد الأمير الحميد، وهذا هو ما تهيأ لنا كذلك بعد الأمير الحميد عن أحوال أمراء آل ساحان بتوفيق الله»[٤١]، ربما قالها أحمد بن محمد بن نصر، وربما قالها محمد بن زفر.

ثم نأتي للقسم الثاني من الكتاب الذي يندرج تحته الموضوعات التالية :

ذكر جوى موليان[٤٢]، وصفتها، ص ص ٤٧ ـ ٤٨، وهي ضياع اشتراها الأمير إسماعيل الساماني من حسن بن محمد بن طالوت قائد الخليفة العباسي المستعين بالله بن المعتصم (٢٤٨ ـ ٢٥٢هـ/ ٨٦٢ ـ ٨٦٦م) بعشرة آلاف درهم، ومازالت في عقبه من بعده حتى نهاية عهد السامانيين، ثم تخرّبت في زمن الملك شمس الملك نصر بن إبراهيم طمغاج خان.

(٣٨) لعله إبراهيم بن العباس الصولى المتوفى سنة ٣٣٠هـ (٩٤١م) صاحب كتاب **الاوراق في اخبار الخلفاء والشعراء**، فقد ذكر النديم في الفهرست، أنه كان مهتما بأخبار أصحاب المذاهب المنحرفة التي ظهرت في خراسان في الإسلام من مذاهب الخرمية والمجوس؛ النديم، أبو الفرج محمد بن أبى يعقوب اسحاق المعروف بالوراق (ت ٣٨٠هـ/ ٩٩٠م)، **كتاب الفهرست**، تحقيق رضا تجدد (طبعة طهران، د.ت)، ص ص ٤٠٧ ـ ٤٠٨، ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٣٩) النرشخي، ص٩٤.

(٤٠) النرشخي، ص ١٣٠.

(٤١) النرشخي، ص١٣٠.

(٤٢) سميت بهذا الاسم لان الأمير إسماعيل الساماني عندما اشتراها وهبها لمواليه (النرشخي، ص٤٧).

ذكر ابن الأثير شمس الملك نصر في أحداث سنة ٤٠٨هـ (١٠١٧م) عندما تحدّث عن والده طفغاج خان[٤٣]، أبـو المظفر إبراهيم بن نصر ايلك الملقب بعماد الدولة المتوفى سنة ٤٦٠هـ (١٠٦٧م) وقال إن طمغـاج خان ملّك ابنه شمس الدولة في حياته على سمرقند وفرغانه، كما ذكره في أحداث سنة ٤٦٥هـ (١٠٧٢م)، وذلك عنـدما قصد بلاده السلطان الب أرسلان محمد بن داود جغري بك للاستيلاء عليها، وكـذلك في أحـداث سنة ٤٦٦هـ (١٠٧٣م) عندما استـولى شمس الملك على مدينـة ترمذ. دفعه عنها السلطان ملكشاه بن الب أرسلان[٤٤]، أما الذهبي فقد ترجم له في سير الأعلام النبلاء، وقال عنه إنه من أفاضل الملوك علما ورأيا وسياسة، توفي سنة ٤٩٢هـ (١٠٩٩م)[٤٥] وعـلى هذا فإن الحديث عن موضـوع (جوى موليان) ليس للنرشخي المتوفى سنة ٣٤٨هـ (٩٥٩م) أي قبل قرن ونصف قرن تقريبا من وفاة شمس الملك، اللهم إلا ما كان منه متقدما قبل هذا التاريخ، إلا أنه ليس بين يدينا دليل واضح على نسبته للنرشخي.

ذكر بناء شمس آباد، ص٤٩، وهي أيضا ضياع اشتـراهـا الملك شمس الملك نصر بن طمغاج خان فاعتنى بها وبنى فيها دوره وقصوره، وأطلق عليها شمس آبـاد، وهـذا المـوضوع لا نستطيع إسناده للنـرشخي، لأن شمس الملك كمـا ذكـر في الفقـرة السابقة توفي سنة ٤٩٢هـ.

ذكـر مصلى العيد، ص ص ٧٨ ـ ٧٩، وهو وأن اتصـل الحديث فيه بقتيبه بن مسلم الباهلي الذي اتخذ مصلى للعيد في الصحراء عندما فتح بخارى، إلا أنه لم يسند للنرشخي أو لغيره ومما يقوى الشك في نسبتـه للنـرشخي، أنه ذكر بأن الأمير السديد منـصـور بن نوح بن نصر السـامـاني (٣٥٠ ـ ٣٦٦هـ/ ٨٦٤ ـ ٩٧٦م)[٤٦] اشـتـرى على طريق «سمتـين»[٤٧] بسـاتين وحدائق بثمن مرتفع وحوّلها مصلى للعيد وذلك في سنة ٣٦٠هـ (٩٧٠م)، وذكر أن المصلى كان موجودا إلى زمن أرسلان خان الذي أمر ببنـاء مصلى آخر قرب مدينة بخارى حتى لا يتعب النـاس، وضم له حديقـة تسمى شمس آباد بباب إبـراهيم، وأحـاط المصلى بأسوار عالية وأقام منبرا ومحرابا من الآجرّ، ومبلغات للمكبرين، وكان ذلك في سنة ٥١٣هـ (١١١٩م) وعندما نتحقق من أرسلان خان، نجـد خبـره عنـد ابن الأثـير الذي يذكر أنه «ارسلان خان محمد بن سليمان بن بغراخان داود ابن إبـراهيم الملقب بطمغـاج خان بن أيلك الملقب بنصر أرســلان بن علي بن موسى بن سبـق» ولاه السلطان السلجوقي سنجر بن ملكشاه سمرقند سنة ٤٩٥هـ (١١٠١م) ويبدو أن أرسلان خان بقي واليا على بلاد سمرقند حتى عندما شك السلطان سنجر في إخلاصه، واتهمه بالعمل على قتله، فقبض عليه وسيره إلى بلخ حيث مات فيهـا.[٤٨] إذا فالأحـداث التي تضمنهـا هذا المـوضـوع وقـع كثير منها بعد وفاة النرشخي مما يرجح أن هذا الموضوع ليس للنرشخي على الأقل فيما وقع بعد وفاته من أحداث.

أما القسم الثالث، فيشمل الموضوعات التالية:

ذكر بيت الطّراز الذي كان في بخارى، وما يزال قائمـا، ص ص ٤٤ ـ ٤٦، أنهار بخارى ونواحيها،

(٤٣) يلاحظ هنا أن ابن الأثير يسميه طفغاج خان، بينما ورد اسمه في كتاب النرشخي طمغاج خان.

(٤٤) الطونى، جـ٩، ص ص ٣٠٠ ـ ٣٠١، جـ١، ص ٧٣، ٧٧، ٩٢.

(٤٥) الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ/ ١٣٧٤م)، سير اعـلام النبـلاء، تحقيق شعيب الارناؤوط، ط١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م)، جـ١٩، ص ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٤٦) ابن الأثير، جـ٨، ص ٥٣٥، ٦٧٣

(٤٧) سمتنـين قرية من قرى بخارى وقد ذكر بارتولد انه ربما عرفت باسم سامدون ايضا، ص ٢٠٤، ٢١٩.

(٤٨) ابن الأثير، جـ١٠، ص٣٥٠، ٦٦١، جـ١١، ص٨٢، ٨٣.

ص ص ٥٢ ـ ٥٣، خراج بخارى ونواحيها ص ٥٤، وبالرغم من أنه يتحدث عن الخراج في عهد السامانيين إلا أنه لم يذكر اسم أي أمير ساماني، يمكن أن يستدل به على إسناد الموضوع، ذكر بعض بخاري ص ص ٥٧ ـ ٥٨، وفيه أحداث وقعت في سنة ٢٣٥هـ (٨٤٩م)، وأحداث وقعت في عهد أرسلان خان[٤٩]، وأحداث وقعت في شهور سنة ٤٦٠هـ (١٠٦٧م)، وأحداث وقعت في شهور ٥٦٠هـ (١١٦٤م)، وأحداث وقعت في سنة ٦١٦هـ (١٢١٩م)، ذكر ولاية قتيبة بن مسلم وفتح بخارى وقسمة ما وراء النهر بين العرب والعجم، ص ص ٦٩ ـ ٧٢، وهو موضوع لا يخلو من نظرة تعصب ضد القواد المسلمين الفاتحين والعرب بشكل عام، ذكر نصر بن سيار ومقتل طغشاد، ص ص ٨٩ ـ ٩٠، ذكر شريك ابن الشيخ المهري، ص ص ٩١ ـ ٩٣.

أثّرت ظاهرة كثرة التهذيب والتلخيص والترجمة التي اعتورت الكتاب على منهجه وتسلسل فقراته في كثير من الجوانب، ولعل هذا الاضطراب واضح في الفقرات التي جاء تسلسلها في الكتاب على النحو التالي: ذكر جماعة كانوا قضاة في بخارى وملحقاتها، ذكر بيت الطراز في بخارى ولا يزال قائما، ذكر سوق ماخ، ذكر أسماء بخارى، وهكذا في بقية الكتاب اللهم إلا في أجزاء بسيطة منه.

هذا جانب، أما الجانب الآخر من الآثار التي ترتبت على تلك الظاهرة، فهو ما يلمسه الباحث في هذا الكتاب من تعصب واضح لإقليم بخارى، ولأهل بخارى، وهي ظاهرة ملموسة في الكتب البلدانية بشكل عام، وقد بلغت هنا درجة انتحال الأحاديث في فضل بخارى على سائر الأقاليم، كما هو بارز في هذا النص «واسم بخارى أشهر من كل ذلك ولا توجد لأية مدينة بخراسان أسماء عديدة، وورد اسم بخارى في حديث «الفاخرة» وقد روى الإمام الزاهد الواعظ محمد بن على النوجاباذي حديثا عن سلمان الفارسي رضى الله عنه أنه قال: «قال رسول الله (ﷺ): إن جبريل صلوات الله عليه قال: بالمشرق بقعة يقال لها «خراسان» وثلاث مدن خراسان هذه تزين يوم القيامة بالياقوت والمرجان ويصعد منها نور ويكون حول هذه المدن ملائكة كثيرة تسبح وتحمد وتكبر، ويؤتي بهذه المدن إلى العرصات بالعز والدلال كالعروس التي تزف إلى بيت زوجها، ويكون لكل مدينة من هذه المدن سبعون ألف علم وتحت كل علم سبعون ألف شهيد وبشفاعة كل شهيد ينجو سبعون ألف موحد من المتكلمين بالفارسية، وبكل ناحية من هذه المدن عن اليمين واليسار ومن الأمام والخلف طريق طولها عشرة أيام كلها يوم القيامة شهداء، وقال حضرة الرسول (ﷺ): ياجبريل اذكر اسم هذه المدن، فقال جبريل عليه السلام، واحدة من هذه المدن تسمى بالعربية «القاسمية» وبالفارسية «يشكرد»؛ وتسمى الثانية بالعربية «سمران» وبالفارسية «سمرقند»، ويقال للثالثة بالعربية «فاخرة» وبالفارسية «بخارى»، فقال رسول الله (ﷺ) ياجبريل لم يسمونها فاخرة؟ فقال لأن بخارى يوم القيامة تفخر على كل المدن بكثرة الشهداء، فقال رسول الله (ﷺ): «اللهم بارك في فاخرة وطهر قلوبهم بالتقوى وزك أعمالهم وأجعلهم رحماء أمتي، ومن أجل هذا يشهد أهل المشرق والمغرب برحمة قلوب البخاريين وحسن اعتقادهم وطهرهم.»[٥٠]

واضح أن هذا الحديث منتحل وضع تعصبا لبخارى، ويندرج تحت هذا السياق التعصب لعلماء بخارى، ومع ما للإمام الجليل أبى عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (١٩٤ ـ ٢٥٦هـ/ ٨٠٩ـ٨٦٩م) من قدر وفضل وعلم إلا أنه أحيط في هذا الكتاب بهالة كبيرة من التقديس ووصف وصفا أسطوريا، ومن ذلك

(٤٩) سبق وأن تحدثنا عن أرسلان خان في الفقرة السابقة.

(٥٠) النرشخي، ص ص ٣٩ ـ ٤٠.

ما جاء في الحكاية التالية «حكى أن يحيى بن نصر قال: «كنت عند السيد أبى حفص (يعني الإمام البخاري) وكان قد صلى الفجر وجلس ووجهه إلى القبلة وهو يقرأ شيئا، فلما طلعت الشمس فنظر لم يكن القوم قد حضروا ليعلمهم فنهض وصلى أربع ركعات قرأ فيها سورة البقرة وآل عمران وسورة النساء وسورة المائدة، ولما سلم لم يكن القوم قد حضروا بعد فنهض وصلى اثنتى عشرة ركعة وقرأ حتى سورة الرعد.»(٥١)

وكذلك ما رواه محمد بن سلام البيكندى حيث قال: «رأيت في المنام رسول الله (ﷺ) ببخارى في سوق خرقان مقتعدا نفس الناقة التي جاء ذكرها في الحديث وعلى رأسه عمرة بيضاء وقد وقف أمامه جمع غفير يهللون بمجيء الرسول عليه السلام، ويقولون: أين ينزل الرسول صلوات الله عليه، وعندئذ أنزلوه بمنزل السيد الإمام أبي حفص رحمة الله عليه، ورأيت السيد أبا حفص جالسا أمام الرسول (ﷺ) يقرأ كتابا وأقام الرسول عليه السلام مدة ثلاثة أيام بمنزل السيد أبى حفص وهو يقرأ الكتاب والرسول عليه السلام يسمع، ولم يرده قط في هذه الأيام الثلاثة، واستصوب كل ماقرأ.»(٥٢)

أثرت ظاهرة التعصب هذه على النظر للقواد المسلمين الفاتحين لهذا الإقليم ومن وفد اليه مع الفتح واستوطنه من العرب بعد ذلك، فوصفوا بالعنف والقسوة وأنهم جاءوا للغنيمة والكسب، وليس للعمل على نشر الإسلام كما ورد في الحديث عن ابتداء فتح بخارى على يد عبيد الله بن زياد والي خراسان من قبل الخليفة الأموي معاوية بن أبى سفيان رضى الله عنه (٤١ ـ ٦٠هـ/ ٦٦١ ـ ٦٧٩م) وذلك في أواخر سنة ٥٣ وبداية سنة ٥٤هـ، حيث ذكر أن عبيد الله عندما فتح مدينتى بيكند ورامتين(٥٣) استرق عددا كثيرا من سكانهما، وأخذ أربعة آلاف من رقيق بخارى لنفسه(٥٤)، ولو أن هذا العدد هو مجموع مااسترقه عبيد الله بن زياد مع بقية جنده لكان الأمر مقبولا، أما أن جميعهم رقيقا له دون غيره وهو ما تفهمه من هذه الرواية فهو أمر يثير الشك فإذا كان نصيب عبيد الله من الرقيق هذا العدد، فكم كان نصيب بقية قواده، ثم كم كان عدد سكان بخارى في تلك الفترة؟ تساؤل يلقى ظلالا من الشك على موضوعية هذه الرواية وصحتها. وربما حرّف الرقم أو ضخم بسبب كثرة ماتعرض له الكتاب من ترجمة أو تهذيب أو تلخيص أو زيادات، وهو أمر يقع في بعض كتب التاريخ بسبب رداءة الخط وعدم تمرس بعض النساخ على الكتابة وقراءة الخطوط.

ما قيل عن قتيبة بن مسلم الباهلى بأنه صالح أهل بيكند على مال وأقر عليهم ورقاء بن نصر الباهلى، وتوجه ورقاء إلى بخارى فتمرد أهل بيكند على أميرهم وقتلوه مما تسبب في إثارة غضب قتيبة فأمر بنهب بيكند واستباحة دماء أهلها وأموالهم، «وعاد وقتل من كان في بيكند من أهل الحرب جميعا واسترق من بقى بحيث لم يبق في بيكند أحد وخرِّبت.»(٥٥) وسبب ذلك أنه كان في بيكند رجل له بنتان جميلتان فانتزعهما ورقاء بن نصر، فقال هذا الرجل إن بيكند مدينة كبيرة فلم تأخذ ابنتى من بين كل أهل المدينة؟ فلم يجب ورقاء، فوثب الرجل وطعن ورقاء بسكين في سرته، ولكنها لم تكن قاضية ولم يقتل، فلما بلغ قتيبة الخبر، عاد وقتل من كان في بيكند من أهل الحرب جميعا

(٥١) النرشخي، ص٨٣.

(٥٢) النرشخي، ص٨٤.

(٥٣) هكذا جاءت في كتاب النرشخي، وقد ذكر ياقوت الحموى في **معجم البلدان** أن رامتين هي تثنية رامة، وعرف رامة، ولم يذكر أنها من مدن بخارى، وإنما ذكر(رامثين) وقال عنهما قرية ببخارى، ينسب اليها روح بن المستنير أبو إبراهيم الرميثني البخاري، (ياقوت الحموى، جـ٣، ص١٦، ١٧).

(٥٤) النرشخي، ص٦٢.

(٥٥) النرشخي، ص٧٠.

واسترق من بقى بحيث لم يبق في بيكند أحد وخرّبت، وكـان أهـل بيكند تجارا وقد ذهب أكثرهم إلى بلاد الصين والجهات الأخرى للتجارة، فلما عادوا بحثوا عن أولادهم ونسـائهم وأقـربـائهم وأبتـاعوهم من العـرب. ربمـا قسى قتيبة على أهل بيكند بسبب ماكان يمليه عليه الموقف، ولكن أن يكون ذلك بسبب ماتعرض له قائده من محاولة قتل سبب انتزاعه بنتين جميلتين لأحد سكان المدينة أمر تنفيه بعض المصادر التاريخية التي قد يتوافر فيها قسط من الموضوعية والدقة كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وما قيل أيضا عن قتيبة بن مسلم بأنه عندما جاء إلى بخارى واستولى عليها وأمر أهلها فأعطوا نصف دورهم وضيـاعهم للعرب، وذكر أنه كان في بخارى جمـاعـة يقال لهم آل كثكثة «كش كشان» من أهل الشرف واليسار في بخارى الح عليهم قتيبة في قسم بيوتهم ومتاعهم، فتركوا بيوتهم وضياعهم جملة للعرب.[٥٦]

وصورة أخرى تذكر أنه كان لحسن بن طاهر أمير خراسـان وزيـر يقال له حفص بن هاشم طمع أن يشترى أملاك بعض سكان بخارى، وعندما أبوا أن

جانب رابـع يمكن اعتبـاره أحـد إفـرازات تلك الظاهرة وهو ترديد بعض الأساطير التي يلعب فيها الخيال دوراً كبيراً، ومثل هذه الأساطير قد تتردد في الكتب التاريخية الأخرى، وهي موطن ضعف في تلك الكتب مما لا يمنعنا من ذكرها موطن ضعف في هذا الكتاب أيضا. ومن الأمثلة على ذلك ما قيل عن أحد ملوك بخـارى الذي استوطن قرية رامتين «رامثين» التي يقـال أنهـا أقـدم من مدينـة بخارى، واسمه أفراسياب[٥٨]، وقيل أنه كان رجلا ساحرا من أبناء الملك نوع عاش ألف سنه.[٥٩]

وكذلك ماجاء تحت موضوع بناء قلعة أرك التي بناها سياوش بن كيكاوش في بخارى قبل ثلاثة آلاف سنة من تأليف الكتاب عندما فر من أبيه وعبر نهر جيحـون والتجـأ إلى أفـراسياب الذي زوجه ابنته وأعطاه جميع ملكه، ثم قتله إثر وشاية ودفن في هذه القلعـة التي أصبحت موضع تقديس المجوس، إلا أنها تخربت وبقيت سنوات طويلة وهي خراب إلى أن جلس بيدون بخار خداه على عرش بخارى، فعمرها وبنى فيها قصرا، وقد حكيت حول هذا القصر الكثير من الأسـاطير منهـا أنه كان كلما بنى بناء انهدم، فاقتـرح الحكماء بناءه على شكل بنات نعش، وهي

لؤلؤ حجم كل واحدة منهما كبيضة الحمام، وعندما أظهر استغرابه من كبر حجمها قيل له أتى بها طائران في منقاريهما والقيا بهما في بيت معبد الأصنام.(٦١) وكذلك ما قيل عن عشق سعيد بن عثمان بن عفان رضى الله عنهما لخاتون ملكة بخارى.(٦٢)

وقبل الانتقال إلى الفقرة التالية من هذه الدراسة نتوقف عند بعض الأحداث التي ساقها الكتاب ونقارنها بما ورد في بعض المصادر التاريخية الأخرى مثل تاريخ خليفة بن خياط، وكتاب فتوح البلدان للبلاذري، وكتاب تاريخ الرسل والملوك للطبري.

ونبدأ بما اتهم به عبيد الله بن زياد عندما عبر نهر جيحون إلى بخارى ودخل مدينتى بيكند ورامتين «رامثين» من استرقاق أربعة آلاف نفس لشخصه. وهو اتهام لانجد مايقويه في المصادر الأخرى، فابن خياط لم يشر إلى ذلك أما البلاذري(٦٣) فيذكر أن عبيد الله صالح خاتون ملكة بخارى على ألف ألف، وأنه دخل البصرة بخلق كثير من أهل بخارى عندما عاد من خراسان وفرض لهم، ولم يحدد العدد الذي دخل به عبيد الله، كما أنه لم يذكر صفتهم هل هم رقيق أم للاستفادة منهم في إدارة الدولة والانخراط في الجيوش المدافعة عن بلاد الإسلام، أما الطبري فقد قال:(٦٤) «أخبرنا مسلمة أن البخارية الذي قدم بهم عبيد الله بن زياد البصرة ألفان كلهم جيد الرمى بالنشاب» وفي هذا إشارة إلى أنهم دخلوا البصرة للخدمة في جيش الخلافة، ولم يشر الطبري إلى أنهم رقيق لعبيد الله. مما يوحى بأن ماجاء في الكتاب موضوع الدراسة حول هذه القضية تسوده المبالغة.

موقف قتيبة بن مسلم الباهلى من أهل مدينة بيكند حيث أتهم بالعنف والقسوة في معالجته لأمر هذه المدينة وأنه استباح أموال ودماء سكانها بسبب موقف أحدهم من قائده ورقاء بن نصر الباهلي عندما أراد الاعتداء على ابنتيه فقتل أهل الحرب واسترق نساءهم وأطفالهم مستغلا فرصة غياب كثير من أهل بيكند في رحلتهم المعتادة إلى بلاد الصين، وعندما نتعرف على ما يقوله ابن خياط في تاريخه حول هذه الحادثة نجده يذكر أن قتيبة بن مسلم صالح أهل بيكند في المرة الأولى تركها وولى عليها رجلا من أصحابه من بنى قتيبة ورحل عنهم، فقتلوا عامة أصحابه فرجع قتيبة فسألوه الصلح فأبى، فظفر بها عنوة، فقتل من كان بها من المقاتلة وأصاب آنية كثيرة من الذهب والفضة(٦٥)، إذا فأهل بيكند قتلوا جميع أصحاب قتيبة الذين تركهم وليس رجلا واحدا فقط بسبب قضية تدعو إلى الشك والريبة، ثم أن قتيبة قتل المقاتلة فقط ولم يقتل أهل بيكند دون تفريق.

البلاذري يقول: «ثم غزا قتيبة بيكند سنة سبع وثمانين ومعه نيزك، فقطع النهر من زم إلى بيكند وهي أدنى بخارى إلى النهر. فغدروا واستنصروا الصغد فقاتلهم وأغار عليهم وحصرهم فطلبوا الصلح ففتحها عنوة.(٦٦) والبلاذري هنا يضيف أن أهل بيكند استنصروا بالصغد ضد المسلمين.

والطبري يروى صورة مفزعة لمعاملة أهل بيكند لقائد قتيبة وأصحابه إذ يذكر أنه بعد رحيل قتيبة

(٦١) النرشخي، ص ص ٧٠ ـ ٧١.

(٦٢) النرشخي، ص ٦٤.

(٦٣) البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)، كتاب **فتوح البلدان**، تحقيق صلاح الدين المنجد (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د.ت)، ص٥٠٧.

(٦٤) الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم، ط٣ (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، جـ٥، ص٢٩٨.

(٦٥) ابن خياط، أبو عمر خليفة (ت ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م تقريبا)، **تاريخ خليفة بن خياط**، تحقيق أكرم ضياء العمري، ط٢ (بيروت: دار القلم ومؤسسة الرسالة، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م)، ص ٣٠٠.

(٦٦) الطبري، ص ٥١٧.

عنهم وصار على بعد مرحلة أو إثنتين «وكان منهم على خمسة فراسخ نقضوا وكفروا فقتلوا العامل وأصحابه وجدعوا انفهم وآذانهم وبلغ قتيبة ورجع اليهم»[٦٧] فهم حسب رواية الطبري الذين غدروا ونكثوا الصلح الذي أبرموه وقتلوا قائد قتيبة وأصحابه ومثّلوا بهم.

موضوع استيلاء العرب على دور أهل بخارى ومضايقتهم في أرزاقهم حتى أن جماعة من وجهاء بخارى من أهل اليسار يقال لهم آل كثكثة «كش كشان» لم يطيقوا البقاء في دورهم أمام الحاح قتيبة ومضايقته لهم فتركوها يسكنها العرب وابتنوا لهم دوراً أخرى. عندما نفتش ونحقق في هذه المسألة نجد في الكتاب موضوع الدراسة رواية اسندت للنرشخي يقول فيها: « وقد حارب قتيبة هذه المرة الرابعة واستولى على المدينة[٦٨]، وأظهر الإسلام بعد عناء كبير وغرس في قلوبهم، وشدد عليهم بكافة الطرق، وكانوا يقبلون الإسلام في الظاهر ويعبدون الأصنام في الباطن، فرأى قتيبة من الصواب أن يأمر أهل بخارى بأن يعطوا نصف بيوتهم للعرب ليقيموا معهم، ويطلعوا على أحوالهم، فيظلوا مسلمين بالضرورة، فأظهر الإسلام بهذه الطريقة، وألزمهم بأحكام الشريعة، وبنى المساجد وأزال آثار الكفر ورسم المجوسية، وكان يبذل في ذلك جهدا عظيما ويعاقب كل من يقصر في أحكام الشريعة، وبنى المسجد الجامع، وأمر الناس بأداء صلاة الجمعة بما في ذلك أهل بخارى، فليجعل الله تعالى ثواب هذا ذخيرة آخرته».[٦٩]

إذا لم يكن الهدف من مساكنة أهل بخارى التضييق والظلم، وإنما نشر نور الإسلام وعدله وخير وسيلة لفهم أولئك القوم الدين الإسلامي على حقيقته، والحيلولة دون ارتدادهم عنه مرة أخرى أن يعايشهم المسلمون الذين تمكن الإسلام في قلوبهم من أصحاب قتيبة، فيتعلمون أمور دينهم ودنياهم ويفهمونها الفهم الصحيح وفق شريعة محمد (ﷺ)، وقد نجح قتيبة في الوصول إلى هدفه، فانتشر الإسلام بين سكان بخارى، فنال قتيبة دعاء من استظل بظل الإسلام ونعم بهديه، ولعل رواية النرشخي هذه توحي بما عنده من حس إسلامي، ونظرة طيبة للقواد الفاتحين، وتؤكد في الوقت نفسه أن كثيرا مما يمكن اعتباره مواطن ضعف في هذا الكتاب سببه ما تعرض له الكتاب على مدى سنوات طويلة من تهذيب وتلخيص وترجمة.

وأخيرا، ولعله الجانب الخامس من إفرازات تلك الظاهرة، هو ما في الكتاب من أخطاء تاريخية يمكن استعراضها على النحو التالي:

ذكر أن الذي تولى إمارة خراسان ومن ثم أوكل إليه مهمة غزو بلاد ما وراء النهر بعد سعيد بن عثمان بن عفان رضى الله عنهما هو مسلم بن زياد بن أبيه[٧٠]، وهذا خطأ فاسمه سلم وليس مسلم، كما ذكر ذلك كل من خليفة بن خياط[٧١]، والبلاذري[٧٢] والطبري[٧٣] ويبدو أن ذلك تصحيفا أو خطأ مطبعيا.

ما قيل بأن قتيبة بن مسلم الباهلي عبر نهر جيحون سنة ٨٨هـ (٧٠٦م) حيث هاجم بيكند. وهذا مخالف لما ذكره ابن خياط في تاريخه بأن قتيبة قدم خراسان واليا عليها من قبل الحجاج في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (٦٥ ـ ٨٦هـ/ ٦٨٤ ـ ٧٠٥م)، يقول ابن خياط: «فقدمها في سنة ست وثمانين قبل وفاة عبد الملك بن مروان[٧٤]، وفي

(٦٧) الطبري، جـ٦، ص ٤٣١.
(٦٨) أي مدينة بخارى.
(٦٩) النرشخي، ص٧٣.
(٧٠) النرشخي، ص٦٥.
(٧١) ابن خياط، ص ٢٣٥.
(٧٢) البلاذري، ص ٥١٠.
(٧٣) الطبري، جـ٥، ص ٤٧١.
(٧٤) ابن خياط، ص ٢٩٥.

العام التالي ٨٧هـ في عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك (٨٦ ـ ٩٦هـ/ ٧٠٥ ـ ٧١٤م) غزا بيكند من بخارى[٧٥]، وهو مايؤكده البلاذرى عندما ذكر أن غزو قتيبة لبيكند كان في سنة ٨٧هـ، وفي سنة ٨٨هـ غزا فيها تومشكت وكرمينية[٧٦] كما أن الطبري حدد غزو قتيبة لبيكند بسنة ٨٧هـ.[٧٧]

جاء في مقدمة الكتاب، أن قتيبة تمكن ـ بعد أن غزا بخارى للمرة الرابعة ـ من إقرار الإسلام وبناء المسجد الجامع عام ٦٤هـ (٦٨٣م) وهذا خطأ مطبعي فيما يبدو بدليل أن التاريخ الميلادي ذكر صحيحا، وهو ٧١٢م مقابل ٩٤هـ.[٧٨]

كما ذكر أن بخارى فتحت أيام معاوية بن أبى سفيان رضى الله عنه على يد قتيبة بن مسلم.[٧٩] وهذا مخالف للواقع، لأن معاوية بن أبى سفيان رضى الله عنه تولى الخلافة سنة ٤١هـ واستمر خليفة إلى أن توفى سنة ٦٠هـ، وقد ولد قتيبة سنة ٤٩هـ (٦٦٩م) وتولى إمارة خراسان في نهاية عهد عبد الملك بن مروان سنة ٨٦هـ، وقتل على يد وكيع بن حسان سنة ٩٦هـ (٧١٤م)، وقيل سنة ٩٧هـ (٧١٥م)، بعد أن عاش ثمان وأربعين سنة تقريبا.[٨٠]

وذكر أن هشام بن عبد الملك (١٠٥ ـ ١٢٥هـ/ ٧٢٣ ـ ٧٤٢م) أسند ولاية خراسان إلى نصر بن سيار بعد وفاة أسد بن عبد الله سنة ١٦٦هـ (٧٨٢م)[٨١]، وهذا خطأ لأن أسد ابن عبد الله توفى سنة ١٢٠هـ (٧٣٧م) وليس سنة ١٦٦هـ وفي نفس السنة (أي ١٢٠هـ) اسند هشام بن عبد الملك ولاية خراسان إلى نصر بن سيار[٨٢] وهذا الخطأ سبق وأن وقع في ص٨٦ من الكتاب نفسه، حيث ذكر أن أسد ابن عبد الله القسرى بقى في خراسان بعد قدومه إليها إلى أن رحل عن الدنيا سنة ١٦٦هـ، وزاد على ذلك بأن لقب بالقشرى بدل القسرى.

خلال الحديث عن المقنع وأتباعه من المبيضة ذكر أن المقنع قضى عليه المهدى بن المنصور سنة ١٦٧هـ[٨٣]، وهذا مخالف لما تواترت عليه الروايات التاريخية التي تذكر أن المقنع هلك سنة ١٦٣هـ، كما ذكر ذلك بن خياط في تاريخه عندما استعرض أحداث سنة ١٦٣هـ حيث قال: وفيها قتل سعيد الحرشي المقنع بخراسان[٨٤]، وكذلك ذكر الطبري خبر هلاكه في أحداث سنة ١٦٣هـ.[٨٥]

ذكر أن غطريف بن عطاء صار اميراً لخراسان من قبل هارون الرشيد في رمضان سنة ١٨٥هـ/ ٨٠١م[٨٦]، بينما جاء في الطبري أن هارون الرشيد عزل في سنة ١٧٥هـ/ ٧٩١م العباس بن جعفر عن خراسان وولاها خاله الغطريف بن عطاء، كما ذكر أن الرشيد لم يلبث أن عزل الغطريف سنة ١٧٦هـ/ ٧٩٢م عن خراسان وولاها حمزة بن مالك بن الهيثم الخزاعي الملقب بالعروس[٨٧]، أما والي خراسان في سنة ١٨٥هـ فقد أشار الطبري أنه كان على بن عيسى ابن ماهان.[٨٨]

ذكر أن والي خراسان في سنة ٢٤٨هـ (٨٦٢م)

(٧٥) ابن خياط، ص ٣٠٠.
(٧٦) ابن خياط، ص ٧١٥.
(٧٧) البلاذري، جـ٦، ص ٤٢٩.
(٧٨) النرشخي، ص ٨.
(٧٩) النرشخي، ص ٢١.
(٨٠) ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد بن ابى بكر (٦٨١هـ/ ١٢٨٢م)، وفيات، الاعيان وانباء وابناء الزمان، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، د.ت)، جـ٤، ص ٨٨؛ والذهبي، جـ٤، ص ٤١٠.
(٨١) النرشخي، ص ٨٩.
(٨٢) ابن خياط، ص ٣٥٩.
(٨٣) النرشخي، ص ٩٤.
(٨٤) ابن خياط، ص ٤٣٧.
(٨٥) الطبري، جـ٨، ص ١٤٤.
(٨٦) النرشخي، ص ٥٩.
(٨٧) الطبري، جـ٨، ص ٢٤١، ٢٥٢.
(٨٨) الطبري، جـ٨، ص ٢٧٠، ٢٧٥.

كان محمد بن عبد الله بن طلحة[٨٩]، وهناك نص للطبري يقول فيه: «ورد في هذه السنة (أي سنة ٢٤٨هـ) على المستعين ٢٤٨ ـ ٢٥٢هـ/ ٨٦٢ ـ ٨٦٦م وفاة طاهر بن عبد الله بن طاهر بخراسان في رجب، فعقد المستعين لابنه محمد بن طاهر بن عبد الله بن طاهر على خراسان، ولمحمد بن عبد الله على العراق، وجعل اليه الحرمين والشرطة ومعاون السواد برأسه وأفرده به، وعقد في الجوسق[٩٠] لمحمد بن طاهر بن عبد الله بن طاهر على خراسان والأعمال المضمومة إليها خاصة يوم السبت لاثنتى عشرة ليلة خلت من شعبان[٩١]، وواضح من نص الطبري أن والي خراسان في سنة ٢٤٨هـ هو محمد بن طاهر بن عبد الله بن طاهر، وليس بن عبد الله بن طلحة كما جاء في الكتاب موضوع الدراسة.

كما جاء أن الأمير نصر بن أحمد الساماني تقلد في سنة ٢٦٠هـ (٨٧٣م) جميع أعمال بلاد ما وراء النهر، من جيحون إلى أقصى المشرق بمنشور من الخليفة الموفق بالله (توفي سنة ٢٧٨هـ/ ٨٩١م)[٩٢]، وهذا خطأ لأن الموفق لم يتول الخلافة وإنما الذي تولاها أخوه المعتمد على الله (٢٥٦ ـ ٢٧٩هـ/ ٨٦٩ ـ ٨٩٢م) ولعل ماكان يتمتع به الموفق طلحة من نفوذ في عهد أخيه المعتمد على الله حتى أصبح كالشريك له في السلطة، للمعتمد الخطبة والسكة، وللموفق الأمر والنهي وقود العساكر ومحاربة الأعداء ومرابطة الثغور، وترتيب الوزراء والأمراء[٩٣]، ولعل ذلك هو السبب فيما وقع فيه راوي الخبر من وهم.

ثم جاء تحت موضوع (ذكر ربض بخاري) بأن الخاقان العادل العالم ركن الدنيا مسعود قلج طمغاج خان أمر في شهور سنة ٥٦٠هـ (١١٦٤م) ببناء ربض خارج ربض بخارى القديم كما أشار أن خوارزم شاه محمد بن سلطان تكش استولى في شهور سنة ٤٦٠هـ (١٠٦٧م) على بخارى وأمر ببناء ربض وفصيل.[٩٤]

وهذا وهم أيضا، فإن الخاقان مسعود قلج طمغاج حكم في الفترة (٤٩٢ ـ ٤٩٦هـ/ ١٠٩٨ ـ ١١٠٢م)، أما السلطان خوارزم شاه فقد ذكر عنه ابن الأثير أن مدة ملكه كانت إحدى وعشرين سنة وشهورا، وذكر أنه توفي في قلعة في بحر طبرستان سنة ٦١٧هـ (١٢٢٠م) مما يعني أنه تولى السلطة سنة ٥٩٦هـ/ ١١٩٩م)[٩٥] وهذا ما أكده الجويني حيث ذكر أنه تولى السلطة يوم الخميس العشرين من شوال سنة ٥٩٦هـ[٩٦]، وإذا كان الأمر كذلك، كيف يكون استولى على بخارى في شهور سنة ٤٦٠هـ وهو ما يبين ما جاء في الكتاب موضوع الدراسة من وهم، ويبدو أن تاريخ استيلاء خوارزم شاه على بخارى كان في الفترة من ٦٠٦هـ إلى ٦٠٧هـ/ ١٢٠٩ ـ ١٢١٠م.[٩٧]

وبعــد

أسأل الله تعالى أن تكون هذه الدراسة قد كشفت جوانب لاغنى للباحث من التعرف عليها وهو يستمد

(٨٩) النرشخي، ص ٥٧.

(٩٠) الجوسق، هو القصر (الرازي، محمد بن ابى بكر، ت ٦٦٦هـ/ ١٢٦٧م)، **مختار الصحاح** (لبنان، ١٩٨٦م)، ص ٢٤٥.

(٩١) الطبري، جـ٨، ص ٢٥٨.

(٩٢) النرشخي، ص ١١٠.

(٩٣) ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا (ت ٧٠٩هـ/ ١٣٠٩م)، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، ط٢ (بيروت: دار صادر، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م)، ص ٢٥٠.

(٩٤) الفصيل، حائط دون الحصن، وقيل: حائط قصير دون سور المدينة والحصن، ابن منظور، جمال الدين بن مكرم الأنصاري (ت ٧١١هـ/ ١٣١١م)، **لسان العرب**، طبعة مصورة (بولاق بمصر، د.ت)، جـ١٤، ص ٣٧.؛ النرشخي، ص ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٩٥) ابن الأثير، جـ١٢، ص ٢٧٠؛ والنويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (ت ٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م)، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق سعيد عاشور (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، جـ٢٧، ص ٢٥٠.

(٩٦) الجويني جـ١، ص ٢٩٢.

(٩٧) الجويني، جـ١، ص ٣١٦ ـ ٣١٧؛ والنويري، جـ٢٧، ص ٢٢٢.

معلوماته من هذا الكتاب، الذي فقدت نسخته الأصلية، ولم تبق منه غير نسخة يمكن أن نصفها بهذا الوصف (تاريخ بخارى لأبى بكر محمد بن جعفر النرشخي، ترجمه إلى الفارسية وهذبه، أبو نصر أحمد بن محمد بن نصر القباوي، ولخص الترجمة وهذبها محمد بن زفر بن عمر، مع زيادات لمجهولين، وذيل عن تاريخ السامانيين نقلا عن كتاب تاريخ كزيدة لمؤلفه حمد الله بن أبى بكر بن أحمد بن نصر المستوفى القزويني المتوفى سنة ٧٥٠هـ (١٣٤٩م).

ورغم أن النسخة العربية التي ندرسها، ترجمة كتاب النرشخي على تلك الصورة التي وصفناه بها ورغم ماقلناه عن الكتاب من ملاحظات فإن ذلك لايمنعني من القول، بأن الكتاب يشتمل على معلومات فيها فائدة للباحث المتخصص إذا عرف ما فيه من مزالق وأخطاء كما يمكن القول أيضا بأن الكتاب يعتبر أحد مصادر تاريخ بخارى، لا يخلو من معلومات مفيدة وخاصة عن فتح بخارى وكيفية دخول أهلها في الإسلام قلما تتوافر في غيره من المصادر الأخرى، كما أن المهتمين بالجغرافيا لن يعدموا الفائدة من مطالعتهم لهذا الكتاب، وقد قال عنه كراتشكوفسكي، أحد المهتمين بالأدب الجغرافي: «كما لا تخلو من قيمة المعلومات ذات الطابع الجغرافي التي يوردها عن المناطق المأهولة حول بخارى والمباني والمحاصيل وأساليب الحياة المختلفة عن العهد السابق لدخول الإسلام إلى تركستان».[٩٨]

وفوق هذا وذاك، فإن أهمية الكتاب تكمن أيضا في أن بعض معلوماته ربما نقلت من مصادر مفقودة يصعب على الباحث التعرف عليها والوصول اليها في الوقت الحاضر.

(٩٨) كراتشكوفسكي، جـ١، ص ١٦٨.

العصور، المجلد الرابع، الجزء الثاني، ٣٠٥ ـ ٣٢٠ (١٩٨٩م)

ديوان الخاص السلطاني زمن الناصر محمد بن قلاوون،

موارده ومصارفه

للدكتور إبراهيم على محمد عمـر

ملخص البحث : يتناول هذا البحث دراسة ديوان الخاص السلطاني زمن الناصر محمد بن قلاوون، حيث لم يسبق إعداد دراسة خاصة به، فتناول نشأة هذا الديوان وبداية ظهور إدارته ثم موارد دخله والتي انحصرت في : الإقطاع السلطاني، الجوالي، المواريث الحشرية، متحصل دار الضرب، ضريبة الخمس ونحو ذلك. ثم تناول أوجه الإنفاق لهذا الديوان، وهي تتمثل في نفقة البيوت السلطانية، ونفقة المواكب والأفراح والأعياد والهدايا والمنح والخلع للأمراء والأعيان، ونفقات الصيد ولعب الكرة ونفقات العمائر. ثم ختم البحث بإيراد نص مخطوط ينشر لأول مرة يتصل بهذا الديوان، حيث يتضمن الحديث عن ديوان الخاص من حيث الموارد وأوجه الإنفاق المختلفة التي كانت تخرج من هذا الديوان.

ديوان الخاص

كانت إدارة الشؤون المالية الخاصة بالسلطان مضافة للوزارة ثم تحولت إلى مؤسسة مستقلة بذاتها لها مواردها ومصروفاتها عندما أنشأ الناصر محمد في سنة ٧٣٧هـ/ ١٣٣٧م، ديوانا أطلق عليه ديوان الخاص، للإشراف على شؤون السلطان المالية ومراقبة الخزانة، وعهد بالإشراف على هذا الديوان إلى موظف كبير أطلق عليه ناظر الخاص.[١]

والمقصود بالخاص السلطاني هو الإقطاع الذي يحوزه السلطان بوصفه سلطانا، ويقدر عادة بأربعة قراريط من خراج البلاد المقدر بأربعة وعشرين قيراطا، ويعرف إقطاع السلطان باسم الخاص السلطاني أو بلاد الخاص أو الخاص الشريف.

ومن المعروف أن أرض مصر الزراعية في عصر المماليك قسمت إلى أربعة وعشرين قيراطا اختص السلطان منها بأربعة قراريط، والأمراء بعشرة، وما تبقى خصص للأجناد. وروعى في ذلك التقسيم أن توزع الأرض على هيئة إقطاعات تتفاوت في مساحتها وفي خصوبتها ومقدار ريعها. على أن زمام الأرض فك وعدل أكثر من مرة في عصر المماليك بعد مسح الأراضي الزراعية في البلاد، وهي العملية التي تعرف باسم الروك.[٢]

والعادة أن يختار السلطان لنفسه، ماشاء من

(١) المقريزي، تقى الدين أحمد بن على، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق الدكتور زيادة (القاهرة، ١٩٣٦م)، جـ٢، ص٢٢٧؛ على إبراهيم حسن، دراسات في تاريخ المماليك البحرية (القاهرة، ١٩٤٨م)، ص٢٥٨.

(٢) المقريزي، السلوك، جـ١، ص ص ٨٤١ ـ ٨٤٢؛ المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (بولاق مصر، ١٢٧٠هـ)، جـ١، ص ص ٨٧ ـ ٨٨؛ ابن تغرى بردى، جمال الدين أبو المحاسن يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (القاهرة، ١٩٦٣م)، جـ٩، ص٤٢، حاشية ١.

الأراضي الجيدة وفي الأماكن التي يختارها.[٣]

وقد تجلى ذلك في الروك الحسامي الذي قام به السلطان حسام الدين لاجين سنة ٦٩٧هـ/ ١٢٩٧م، وهو أول روك معروف زمن السلاطين المماليك، حيث اختار السلطان لنفسه ما شاء من الأراضي الجيدة، وفي الأماكن التي يختارها، فأفرد لخاصة: «الجيزية[٤]، والإطفيحية[٥]، والإسكندرية[٦]، ودمياط[٧]، ومنفلوط[٨] وكفورها، وهوّ[٩]، والكوم الأحمر[١٠] من أعمال القوصية».[١١]

وفي الروك الناصري سنة ٧١٥هـ/ ١٣١٥م، أفرد الناصر محمد لخاصة أيضا: «الجيزية وأعمالها، وبلاد هوّ، والكوم الأحمر، ومنفلوط والمرج[١٢]، والخصوص».[١٣]

وحين أنشأ الناصر محمد ديوان الخاص سنة ٧٢٧هـ/ ١٣٢٧م، صارت أراضي الجيزية والمنفلوطية داخلة تحت إشراف هذا الديوان فضلا عما أضيف إليها من البلاد، وأهمها: الإسكندرية، وتروجة[١٤]، وفوه[١٥]، ونستروه[١٦]، وكان يحمل مايتحصل منها جميعا من المال ويودع ديوان الخاص الذي يشرف عليه ناظر الخاص.[١٧]

ولم يكن إقطاع السلطان الذي اختص به للكلف والرواتب وغيرها يقتصر على الأراضي وحدها، بل تعداه إلى موارد أخرى فكان يختار لنفسه أيضا ما شاء من المكوس المربحة، والجوالي وغيرها من أبواب الإيراد الوفيرة، سواء في ذلك المال المنقول أو العقار الثابت.[١٨]

على أن الأمر الجدير بالملاحظة أن السلطان كان لا يملك رقبة هذا الإقطاع، وإنما يملك حق الانتفاع به، ولذا فهو ينتقل عنه بزوال السلطنة.

---

(٣) إبراهيم طرخان، النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى (القاهرة، ١٩٦٨م)، ص١٤٥.

(٤) الجيزية، هي التي تعرف اليوم بمحافظة الجيزة بمصر؛ ابن تغرى بردى، جـ٨، ص٩١، حاشية ٤.

(٥) هي بلاد القسم الواقع شرقي النيل من بلاد محافظة الجيزة، وكانت تعرف بالأعمال الإطفيحية، نسبة إلى بلدة إطفيح التي كانت قاعدة لها ثم عرفت بمركز إطفيح، ومن سنة ١٨٩٨م عرفت باسم مركز الصف أحد مراكز محافظة الجيزة بمصر الآن، ابن تغرى بردى، جـ٨ ص٩١، حاشية ٥.

(٦) الإسكندرية، هي من أقدم الثغور المصرية، أنشأها الإسكندر الاكبر المقدونى سنة ٣٣١ق.م.، وهي اليوم من أكبر موانىء البحر الابيض المتوسط وأشهرها، والمدينة الكبرى الثانية في مصر بعد القاهرة، ابن تغرى بردى، جـ٨، ص٩١، حاشية ٧.

(٧) دمياط: هي من ثغور مصر القديمة، واقعة على الشاطىء الشرقي لفرع النيل المسمى باسمها بينها وبين مصبه في البحر الابيض المتوسط ١٥ كيلو متراً. وهي اليوم إحدى محافظات مصر. انظر ابن تغرى بردى، جـ٥، ص٣١٢، حاشية ١.

(٨) منفلوط، هي من البلاد المصرية القديمة واقعة على الشاطىء الغربي للنيل، وهي اليوم من المدن الشهيرة بالوجه القبلي، وقاعدة مركز منفلوط أحد مراكز محافظة أسيوط، ابن تغرى بردى، جـ٨، ص٩٣، حاشية ٢.

(٩) هو، هي من البلاد المصرية القديمة، واقعة بالجانب الغربي للنيل، وهي اليوم إحدى مراكز نجع حمادى بمحافظة قنا، ابن تغرى بردى، جـ٨، ص٩٣، حاشية ٣.

(١٠) الكوم الاحمر، هي من البلاد المصرية القديمة واقعة غربى النيل، وهي اليوم إحدى قرى مركز نجع حمادي بمحافظة قنا، ابن تغرى بردى، جـ٩، ص٩٣، حاشية ٤.

(١١) المقريزي، **السلوك**، جـ١، ص٨٤٣.

(١٢) المقصود بالخصوص هنا قرية من قرى محافظة القليوبية الحالية بمصر، المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص١٥٢، حاشية ٦.

(١٣) المقريزى، **السلوك**، جـ٢، ص١٥٣

(١٤) هذه القرية كانت موجودة حتى القرن التاسع الهجري، وقد درست مساكنها. ومحلها كوم تروجة بحوض تروجة بأراضي ناحية زاوية سقر بمركز أبى المطامير بالبحيرة بمصر، انظر ابن تغرى بردى، جـ٤، ص٣٠، حاشية ٣.

(١٥) هي من المدن المصرية القديمة واقعة على الشاطىء الشرقي لفرع رشيد، وهي الآن أحد مراكز محافظة كفر الشيخ بمصر؛ انظر ابن تغرى بردى، جـ٩، ص١٩١، حاشية ٢، وخريطة الوجه البحري.

(١٦) وتسمى ايضا نستراوه ونسترو، وكانت تطلق في تلك العصور على بلدة البرلس الحالية بمصر، وعلى بحيرة البرلس أيضا. المقريزي، **السلوك**، جـ١، ص٣٣٩، حاشية ٢.

(١٧) القلقشندي، أبو العباس أحمد بن على، **صبح الاعشى في صناعة الإنشا** (القاهرة، ١٩٦٣م)، جـ٣، ص٤٥٢.
G. Demombynes, *Lasyriea L'Epoque des Mamelouks* (Paris, 1923), p.LXXI

(١٨) طرخان، ص ١٤٥.

وكان على ديوان الخاص فوق إدارته وإشرافه على الإقطاع وغيره من المكوس، تكفية مايطلب منه من التشاريف وما هو مقرر ومعتاد للبيوت السلطانية، ومهم كساوى الآدر الشريفة، وتكفية الملبوس الشريف، وكساوى المماليك السلطانية، وتفرقة التشاريف في عيد الفطر، وتفرقة الضحايا في عيد الأضحى، ومايرسل من الهدايا للملوك والأعيان(١٩) وغير ذلك مما سيتناوله هذا البحث.

موارد ديوان الخاص

أول هذه الموارد الإقطاع السلطاني نفسه، لأنه مصدر الإيراد الدائم اللازم للصرف على شؤون السلطان وموظفى قصره والمماليك السلطانية ونحو ذلك.

أما الجوالي ـ وهى الجزية المقررة على أهل الذمة ـ فكانت أموالها حتى الروك الناصري جارية في الخاص السلطاني، فكانت حصيلتها تورد قلما مستقلا بذاته في حسابات الدواوين وتؤدي سنويا.(٢٠)

وكان النظام المتبع في جباية أموال الجوالي حين كانت جارية في الخاص السلطاني، أن تكتب قوائم بوساطة الموظفين المختصين ويثبت بها أسماء أهل الذمة حسب الحروف الهجائية سواء في العاصمة أو في الأقاليم، وكان على القائم بتحصيل هذه الضريبة أن يسلم لصاحبها إيصالا بالسداد، وإذا عاد أحد النازحين إلى البلد ولم يكن قد سدد هذه الضريبة أخذت منه، أما إذا كان قد سددها وأحضر الإيصال الدال على ذلك، نقل المبلغ إلى حساب تلك البلد.(٢١)

ثم انفرط ذلك النظام حين أفردت الجوالي عن الخاص السلطاني وفرقت في إقطاعات الأمراء وغيرهم.(٢٢) فصارت جالية كل ناحية تتبع من أقطعت له تلك الناحية.

أما عن العوامل التي أدت إلى حدوث هذا التطور في هذا المورد المالي فقد ألقى النويري الضوء عليها ـ وهو ممن عاصروا هذه الأحداث وشاهدوها ـ عندما أوضح بأن ذلك كان من فعل تقى الدين ناظر النظار ـ المعروف بكاتب برلغي ـ وترتيبه، وهو من مسالمة القبط فأخرج عن الخاص الجوالي التي مازال الملوك يرصدونها للصرف على المآكل والمشارب السلطانية لتحقق حلها، وأرصد لنفقات السلطات جهات المكس(٢٣) التي مازال الملوك يتنزهون عنها ويستعفون من أخذها، فأراد تقي الدين هذا تخفيف الجالية عن بني جنسه، فجعلها مفرقة في إقطاعات الأمراء «فانتقل كثير من النصارى من بلد إلى أخرى، فتعذر على مقطع بلده الذي انتقل منها، طلبه من البلد الذي انتقل إليها، وإذا طلبه مباشرو البلد التي انتقل إليها اعتذر أنه ليس من أهل بلدهم وأنه ناقلة إليها، فضاعت الجوالي بسبب ذلك، واحتاج مقطعو كل جهة إلى مصالحة من بها من النصارى النواقل على بعض الجوالي».(٢٤)

كما ذكر النويرى نقلا عن بعض العدول شهود دواوين الأمراء «أنهم كانوا ينادون الجالية من

(١٩) ابن شاهين، غرس الدين خليل بن شاهين الظاهري، مختصر كتاب **كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك** (نسخة مصورة عن نسخة مكتبة أحمد الثالث باستانبول، رقم ٢٩٩٠) ورقة ١٤٢.

(٢٠) النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، **نهاية الأرب في فنون الأدب** (القاهرة، ١٩٢٣م)، جـ٨، ص٢٤١، المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص١٠٧.

(٢١) النويرى، جـ٨، ص ص ٢٤٢ ـ ٢٤٤، قاسم عبد قاسم، **أهل الذمة في مصر في العصور الوسطى** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧م)، ص ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٢٢) المقريزي، **الخطط** جـ١، ص ٩٠.

(٢٣) المكس، هو كل ماتحصل من الأموال لديوان السلطان أو لأصحاب الإقطاعات أو لموظفى الدولة خارجا عن الخراج الشرعي، سعيد عاشور، **العصر المماليكي في مصر والشام** (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٥م)، ص٤٥٣.

(٢٤) النويري، **نهاية الأرب** (مخطوطة مصورة بدار الكتب رقم ٥٤٩ معارف عامة)، جـ٣٠، ص٩١.

النصارى أربعة دراهم أو نحوها وكانت قبل ذلك ستة وخمسين درهما»[٢٥] حين كانت الجوالي جارية في الخاص السلطاني.

ويبدو أن السلطان الناصر محمد أدرك هذا الخطأ، ولذا أعيدت هذه الجهة إلى ما كانت عليه وهو تبعيتها للخاص السلطاني.[٢٦]

وكانت المواريث الحشرية من موارد ديوان الخاص في هذا العهد، وتعني المواريث الحشرية عند القلقشندي: مال من يموت ولا وارث له، أوْلَهُ وارث لايستحق كل الميراث.[٢٧]

أما ابن شاهين فقد حدد هذه الجهة عند حديثه عن موارد ديوان الخاص بقوله: «وجهات المواريث الحشرية المنسوبة للأعيان».[٢٨]

ومن أمثلة متحصلات التركات المنسوبة للأعيان في عهد الناصر محمد، أن الأمير سيف الدين بهادر المعزى، أحد كبار أمراء الناصر محمد، توفى سنة ٧٣٩هـ، واشتملت تركته على مائة ألف دينار، حملها ناظر ديوان الخاص للسلطان.[٢٩]

واستغل ديوان الخاص أمر هذه الجهة استغلالا سيئا لتلبية بعض احتياجات الناصر محمد ومماليكه الخاصة، وتجلى هذا عندما شكا المماليك السلطانية للناصر محمد سنة ٧٣٧هـ، من تأخر كسوتهم، فطلب السلطان، النشو[٣٠] ناظر ديوان الخاص والزمه بحمل كسوتهم من الغد ومعها مبلغ ٢٠ ألف دينار، فجمع النشو الأموال المطلوبة منه لكسوة المماليك ونفقتهم، جمعها قسرا من عدة جهات، كان منها إيقاع الحوطة (الحجز) على تركة نجم الدين محمد الاسعردي[٣١] الذي مات وترك زوجة وابنة ابن، ولم يترك لهم النشو شيئا.

كما أخذت وديعة لدى الأسعردي تخص بعض الأيتام كان مبلغها نحو ٥٠ ألف درهم، وأنفقها ناظر ديوان الخاص في يومها على مماليك السلطان.[٣٢]

كما تجلت هذه السياسة السيئة التي اتبعها ناظر ديوان الخاص عندما توفيت زوجة أحد الأمراء سنة ٧٣٩هـ عن بنت وأخت زوج، فأخذ النشو جميع مخلفها، وكان شيئا كثيرا.[٣٣]

ومن موارد ديوان الخاص متحصل دار الضرب[٣٤]، وهو مبلغ ما فرضته الدولة على أصحاب الذهب أو الفضة لقاء قيام الدولة بسك تلك الأموال لهم بسكتها الرسمية، وكان بالديار المصرية داران، أساسيتان لضرب العملة، إحداهما بالقاهرة، والأخرى بالإسكندرية هذا فضلا عن دور أخرى أقل أهمية في تروجة وفوة وبلاد الصعيد وكانت كلها جارية في ديوان الخاص السلطاني، وكانت الرسوم المقررة عن كل ألف دينار تضرب بالدار، أربعة عشر درهما تقريبا.[٣٥]

---

(٢٥) النويرى، نفس المصدر والجزء والصفحة.

(٢٦) المقريزى، السلوك، جـ٢، ص٤٧٥.

H.M.Rabie, *The Financial System of Egypt A.H. 564-741/A.D. 1169-1341* (London, 1972), p. 112.

(٢٧) القلقشندي، جـ٣، ص٤٦٠.

(٢٨) ابن شاهين، ورقة ١٤١.

(٢٩) المقريزى، السلوك، جـ٢، ص٤٧٠؛ ابن تغرى بردى، جـ٩، ص٣١٨.

(٣٠) هو عبد الوهاب بن فضل الله شرف الدين المعروف بالنشو، ناظر الخاص السلطاني في زمن الناصر محمد، وكان النشو ظالما صادر وقتل كثيرا من الناس، قبض عليه الناصر وعاقبه وتوفى تحت العقوبة سنة ٧٤٠هـ، ابن تغرى بردى، جـ٩، ص ص ١٣١ - ٢٢٣.

(٣١) هو محمد بن حسين بن علي، نجم الدين الإسعردى، محتسب القاهرة ووكيل بيت المال في عهد الناصر محمد، توفى سنة ٧٣٧هـ. المقريزي، السلوك، جـ٢، ص٤٢٧.

(٣٢) المقريزي، السلوك، جـ٢، ص٤١٤.

(٣٣) المقريزي، السلوك، جـ٢، ص ص ٤٦٣ - ٤٦٤.

(٣٤) المقريزي، الخطط، جـ١، ص١١٠.

(٣٥) المقريزي، السلوك، جـ٢، ص٤٤٤؛ عاشور، ص٣٠٠.

وكانت ضريبة الخمس، من موارد ديوان الخاص السلطاني كذلك.(٣٦) وهي عبارة «عما يستأدى من تجار الروم الواردين في البحر عما معهم من البضائع للمتجر، بمقتضى ماصولحوا عليه، وربما بلغ مايستخرج منهم مما قيمته مائة دينار، خمسة وثلاثين دينارا وربما انحط عن عشرين دينارا، ويسمى كلاهما خمسا».(٣٧) ويبدو أن الضرائب حينما كانت تتراوح مابين ٢٠و٣٥٪ من قيمة البضائع المجلوبة مع التجار الأجانب، كانت تخضع للعلاقات بين الدولة المملوكية وبين الدول التي يتبعها هؤلاء التجار.(٣٨) فمثلا في أثناء توتر العلاقات بين البنادقة والمماليك، دفع البنادقة الضريبة السابقة، وعندما كانت تعود العلاقات الطيبة بين الجانبين يدفع البنادقة إلى المماليك ضريبة العشر، وقد تخفض هذه النسبة أيضا كما حدث في زمن السلطان الصالح إسماعيل الذي أمر ناظر ديوان الخاص أن يأخذ منهم على كل مائة دينار دينارين.(٣٩) وكان يقوم بهذه الإجراءات المتبعة بصدد هذه السفن الواردة من مختلف البلاد الأجنبية موظفون ممن يتبعون ديوان الخاص السلطاني.(٤٠)

ومن موارد ديوان الخاص كذلك متحصل المتجر السلطاني.(٤١) والمقصود بالمتجر السلطاني: مايتجر فيه السلطان من البضائع لحسابه الخاص، وكان يقوم بذلك موظف من موظفي السلطان.(٤٢)

وكان بعض خلفاء بني العباس في بغداد، وأيضا الخلفاء الفاطميون في القاهرة، يشترون مقادير كبيرة من الغلات، ويقومون بتخزينها للمتاجرة فيها، وعندما وجدوا أن سعرها قابل للتقلب مما يعرضهم للخسارة، استبدلوا بالغلات الأخشاب والحديد والرصاص ونحوها، وعملوا لهذه التجارة ديوانا اسمه ديوان المتجر، ظل قائما حتى عصر المماليك.(٤٣)

وكان أسوأ ما في المتجر السلطاني زمن الناصر محمد، نظام طرح البضائع على التجار قسرا وبأسعار باهظة، وحسبنا ما قام به النشو ناظر ديوان الخاص السلطاني في سنة ٧٣٧هـ، عندما طلب تجار القاهرة ومصر وطرح عليهم عدة أصناف من الخشب والجوخ والقماش بثلاثة أمثال قيمته.(٤٤)

وجمع ديوان الخاص من مال المتجر مبالغ كثيرة، فذكر المقريزي في حوادث سنة ٧٣٧هـ، أن ثمن صفقة واحدة من الحديد والخشب وغيره مما طرح على التجار عن طريق ناظر ديوان الخاص بلغ ٥٠ ألف دينار.(٤٥)

ومن الموارد المالية لديوان الخاص، متحصل مصايد الأسماك في بحيرتي المنزلة والبرلس(٤٦) إذ كانت هاتان البحيرتان حسبما أورد المقريزي: «تجريان في ديوان الخاص وهما مضمنتان ومايخرج منهما من البوري وغيره من أنواع السمك فللسلطان، لا يقدر أحد أن يتعرض لصيد شيء منه، إلا أن يكون من صياديهما القائمين بالضمان».(٤٧)

---

(٣٦) ابن شاهين، ورقة ١٤١.

(٣٧) المقريزي، الخطط، جـ١، ص١٠٩.

(٣٨) عفاف سعيد صبرة، العلاقات بين الشرق والغرب (القاهرة، ١٩٨٣م)، ص١٤١.

(٣٩) المقريزي، السلوك، جـ٢، ص ص ٦٧٠ ـ ٦٧١؛ عفاف صبرة، ص١٤١.

(٤٠) W. Heyd, *Histoire Du Commercedu Levant Au Moyen-Age* (Leipzig, 1923), p. 430.

(٤١) المقريزي، السلوك، جـ٢، ص ٤٣٥.

(٤٢) المقريزي، السلوك، جـ٢، ص ٤٨٦.

(٤٣) المقريزي، السلوك، جـ٢، ص ص ٤١٢ ـ ٤٣٥؛ عاشور، مصر في عصر دولة المماليك البحرية (القاهرة، ١٩٥٩م)، ص ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٤٤) المقريزي، السلوك، جـ٢، ص ٣٦٠.

(٤٥) المقريزي، السلوك، جـ٢، ص٤١٢.

(٤٦) المقريزي، السلوك، جـ٢، ص ٤٢٠، حاشية ٣؛ ابن شاهين، ورقة ١٤١.

(٤٧) المقريزي، الخطط جـ١، ص١٠٨.

ويبدو أن رسوم هذه المصايد كانت تدفع شهريا من جانب القائمين بالضمان على هاتين البحيرتين.(٤٨)

ولنا أن نفترض أنه كان يجبى من هذه الجهة ثروات كبيرة تشكل موردا أساسيا لديوان الخاص، حيث بلغ المتحصل زمن السلطان صلاح الدين الأيوبي من مصايد بحيرة نستروه(٤٩) (بحيرة البرلس) وحدها ١٧٥٠٠ دينار سنويا.(٥٠)

بينما أورد ابن شاهين أن متحصل هذه البحيرة من ضمان الأسماك كانت قديما ٢٥ الف دينار.(٥١)

أما ما يصاد من النيل فكان يحمل إلى دار السمك بالقاهرة فيباع ويؤخذ منه مكس السلطان.(٥٢)

مكوس جهة قطيا(٥٣)

وكان بقطيا مكتب للمراقبة على الحدود بين مصر والشام، ولم يكن في إمكان أحد أن يجتاز هذا المركز في أي اتجاه إلا إذا، ابرز جوازاً، وكانت تفحص البضائع بقطيا فحصا دقيقا.(٥٤) فكانت الدولة ترقب الوارد والصادر من المتاجر وتضرب عليه مكوسا ثم تختمه بختم خاص للدلالة على استيفاء المكس.(٥٥)

وكانت مكوس قطيا قد أرصدت في أعقاب الروك الناصري سنة ٧١٥هـ، لنفقة العاجزين من الأجناد(٥٦)، ثم خرجت عن الأجناد وأضيفت إلى الخاص السلطاني سنة ٧١٦هـ.(٥٧)

ويبدو انه كان يتحصل من المكوس في هذه الجهة جملة كثيرة لديوان الخاص، حيث بلغت الأموال المتحصلة منها في دفعة واحدة ٧٠ الف درهم.(٥٨)

ومن موارد ديوان الخاص كذلك ضريبة الدواليب، والمقصود بالدواليب معاصر قصب السكر وأشباهها من الصناعات التي تحتاج إلى الأدوات العجلية كمصانع غزل الحرير والسواقي المائية.(٥٩) وهذه الضريبة ورثها المماليك عن الأيوبيين.(٦٠)

كما ظل معمولا بها في العهود المملوكية المتأخرة ضمن جهات الإيراد التي تشكل موردا أساسيا لديوان الخاص.(٦١)

وكثيرا ما صادر ديوان الخاص في عهد الناصر محمد أموال أصحاب المعاصر والدواليب، كما صادر أموال مباشريها، فصادر النشو ناظر ديوان الخاص أموال شاد(٦٢) دواليب الخاص بالصعيد سنة

(٤٨) المقريزي، الخطط، جـ١، ص١٠٧.

(٤٩) سبق التعريف بها في الحاشية رقم ١٦.

(٥٠) حسنين محمد ربيع، النظم المالية في مصر زمن الأيوبيين (القاهرة، ١٩٦٥م)، ص٥٢.

(٥١) ابن شاهين، ورقة ١٤١.

(٥٢) المقريزي، الخطط، جـ١، ص١٠٨؛ Rabie, p. 103

(٥٣) قطيا: قرية كانت في الطريق بين مصر والشام في وسط الرمل قرب الفرما، وكان بها جامع ومارستان ووالي مقيم لأخذ العشر من التجار، وقد اندثرت هذه القرية، ولم يبق إلا أطلالها في الطريق بين القنطرة والعريش، انظر ابن تغرى بردي، جـ٧، ص٧٧، حاشية ٢.

(٥٤) القلقشندي، جـ١٤، ص٣٧٧؛ المقريزي، السلوك، جـ٢، ص٥١٦؛ جاستون فييت، المواصلات في مصر في العصور الوسطى (القاهرة، ١٩٣٧م)، ص٤٨.

(٥٥) المقريزي، السلوك، جـ٢، ص٤٣٩، حاشية ١.

(٥٦) المقريزي، السلوك، جـ٢، ص١٥٦.

(٥٧) المقريزي، السلوك، جـ٢، ص١٦٣.

(٥٨) ابن تغرى بردى، جـ١٠، ص١٩٢.

(٥٩) المقريزي، السلوك، جـ٢، ص١١٦، حاشية ٢.

(٦٠) النابلسي، عثمان بن إبراهيم، تاريخ الفيوم وبلاده (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٤م)، ص ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٦١) ابن شاهين، ورقة ١٤١.

(٦٢) شاد (أومشد): مفتش؛ فيقال شاد الدواوين أي الذي يفتش على الدواوين ويراجع حساباتها، ومثله شاد الزكاة وشاد دواليب الخاص وشاد الجوالي وغيرهم، عاشور، العصر المماليكي، ص ص ٤٢٦ ـ ٤٢٧.

٧٣٨هـ، وأخذ منه ١٦٠ ألف درهم حملها للسلطان.(٦٣)

أما مكس السمسرة (الدلالة) فكانت قيمته ١٪ تقرر على كل دلال للديوان السلطاني، وكان الذي أحدث ذلك ناصر الدين بن الشيخي(٦٤) - وزير الناصر محمد أثناء سلطنته الثانية - ثم أبطل ما كان يتحصل من هذه الجهة للديوان في سنة ٧١٥هـ، أثناء سلطنة الناصر محمد الثالثة(٦٥)، ولكن هذه الضريبة صارت بكل تأكيد في العهود اللاحقة تشكل موردا أساسيا من موارد ديوان الخاص.(٦٦)

وأما المصادرات فلم تكن سوى مورد مالي طارئ لديوان الخاص، وهي تختلف عن الضرائب والمكوس الدائمة.

من ذلك ما قام به الناصر محمد سنة ٧٣٥هـ، من مصادرة ممتلكات الأمير آقوش الأشرفي(٦٧) نائب طرابلس، فنزل النشو ناظر ديوان الخاص إلى بيت آقوش بالقاهرة وأخذ موجوده كله.(٦٨)

وفي سنة ٧٣٧هـ، صادر ديوان الخاص أموال كل من والي أشموم ووالي المحلة، وأخذ ناظر ديوان الخاص من الأول ٥٠ ألف درهم، ومن الأخير ١٠٠ ألف درهم.(٦٩)

وصادر الناصر محمد سنة ٧٤٠هـ، أموال الأمير تنكز(٧٠) نائب الشام، وأخذ منه ٣٦٠ ألف دينار، كما صادر ممتلكاته بمصر والشام وكانت قيمتها ٢٠٠ ألف دينار.(٧١)

كذلك عمد الناصر محمد - في بعض الأحيان - إلى حل الأوقاف واسترداد الرزق الأحباسية من ورثة السلاطين والأمراء السابقين، فقام بحل أوقاف بيبرس(٧٢) الجاشنكير، وسلار(٧٣) نائب السلطنة، واسترد ما كان بأيديهما من الرزق الأحباسية، وأضاف ذلك كله إلى الخاص السلطاني.(٧٤)

مصروفات ديوان الخاص السلطاني

أما عن الأوجه التي كانت تنفق فيها هذه الأموال فقد تولى ديوان الخاص السلطاني الصرف على عدة جهات كان من أهمها الدور السلطانية(٧٥)، وتجلى هذا في المطبخ السلطاني الذي لا تنتفي النار منه أبدا.(٧٦)

---

(٦٣) المقريزي، السلوك، جـ٢، ص٤٣١.

(٦٤) هو الأمير ناصر الدين محمد الشيخي، وزير الناصر محمد، قبض عليه الناصر وعاقبه ومات تحت العقوبة سنة ٧٠٣هـ، ابن تغري بردي، جـ٨، ص٢١٤.

(٦٥) المقريزي، السلوك، جـ٢، ص ص ١٥٠ - ١٥١؛ ابن تغري بردي، جـ٩، ص ص ٤٥ - ٤٦.

(٦٦) ابن شاهين، ورقة ١٤٢.

(٦٧) هو الأمير جمال الدين آقوش بن عبد الله الأشرفي، أصله من مماليك الملك المنصور قلاوون، وأضافه قلاوون إلى ولده الأشرف خليل وجعله استاداره فعرف بالأشرفي، قبض عليه في سلطنة الناصر محمد الثالثة، ومات محبوسا بثغر الإسكندرية سنة ٧٣٦هـ، ابن تغري بردي، جـ٩، ص٣١٠.

(٦٨) ابن تغري بردي، جـ٩، ص١١٢.

(٦٩) المقريزي، السلوك، جـ٢، ص٤١٩.

(٧٠) هو الأمير سيف الدين تنكز بن عبد الله الحسامي الناصري نائب الشام، كان أصله من مماليك الملك المنصور حسام الدين لاجين، فلما قتل لاجين صار من خاصكية الناصر ولما تسلطن الناصر ثالث مرة، رقاه حتى ولاه نيابة الشام، فطالت مدته إلى أن قبض عليه السلطان الناصر وقتله بثغر الإسكندرية سنة ٧٤١هـ؛ ابن تغري بردي، جـ٩، ص٣٢٧.

(٧١) ابن إياس، محمد بن أحمد الحنفي، بدائع الزهور في وقائع الدهور (القاهرة، ١٩٧٤م)، جـ١، القسم الأول، ص ٤٧٨.

(٧٢) هو السلطان الملك المظفر بيبرس الجاشنكير، قبض عليه الناصر محمد وقتله سنة ٧٠٩هـ؛ المقريزي، السلوك، جـ٢، ص٨١.

(٧٣) هو الأمير سيف الدين سلار، ترقى إلى أن صار نائب السلطنة بديار مصر، قبض عليه الناصر محمد، وترك في السجن حتى مات سنة ٧١٠هـ، المقريزي، السلوك، جـ٢، ص٩٧.

(٧٤) محمد محمد أمين، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٠م)، ص٣٣٨.

(٧٥) ابن شاهين، ورقة ١٤٢.

(٧٦) ابن شاهين، «زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك؛ هو منتخبات» من كتابه كشف الممالك (باريس، ١٨٩٤م)، ص١٢٥.

حيث بلغت مخصصات مطبخ السلطان الناصر محمد بن قلاوون من اللحم ٢٢ ألف رطل يوميا، وبلغ راتب السكر أيام رمضان في عهده كذلك ألف قنطار، كما كانت الدور السلطانية تستهلك من الحلوى في رمضان ٦٠ قنطارا.(٧٧)

هذا وقد داب البلاط المملوكي على إعداد الأسمطة السلطانية يوميا، فقد جرت العادة أن يمد السماط السلطاني في طرفي النهار من كل يوم، ففي أول النهار يمد سماط لا يأكل منه السلطان، ثم سماط ثان بعد ذلك يسمى الخاص، قد يأكل منه السلطان وقد لايأكل، ثم سماط ثالث ومنه مأكول السلطان، كذلك يمد في آخر النهار سماطان أو ثلاثة يأكل السلطان من ثالثهما.(٧٨)

وبلغ عدد الدجاج الذي يذبح كل يوم للسماط السلطاني في عهد الناصر محمد بن قلاوون ٧٠٠ طائر.(٧٩)

وقد أثرت حواشي القصور من المتخصصين في هذا المجال ثراء كبيرا، ففي سنة ٧٤٦هـ ـ أي في زمن السلطان شعبان بن الناصر محمد ـ بلغ متحصل الحاج على الطباخ في كل يوم ٥٠٠ درهم، كما بلغ متحصله من ثمن الرءوس والأكارع في مهم واحد ثلاثة وعشرون ألف درهم، ولما صودر ذلك الطباخ وجد له خمسة وعشرون دارا على شاطىء النيل في أماكن متفرقة.(٨٠)

وتجلت مصروفات ديوان الخاص السلطاني كذلك في الأفراح السلطانية، حيث كان عليه: «إقامة برق(٨١) المتزوجين من الأدر.»(٨٢) وفي كثير من الأحيان بلغت تكاليف إعداد الشوار بضعة آلاف من الدنانير، وحسبنا ما قام به الناصر محمد بن قلاوون من تجهيز إحدى عشرة ابنة له بالجهاز العظيم، فكانت أقلهن جهازا بثمانمائة ألف دينار منها قيمة بشخاناة(٨٣) ودايربيت ومايتعلق به بمائة ألف دينار، وبقية ذلك مابين جواهر ولآلىء وأواني وغير ذلك.(٨٤)

وبلغ عدد ماذبح من الغنم بخصوص إحدى بنات الناصر محمد خمسة آلاف رأس، ومن البقر مائة رأس، كما ذبح ما لايحصى كثره من الدجاج والأوز.(٨٥)

ومن أوجه الإنفاق كذلك «تكفية الملبوس الشريف وكساوى الآدر الشريفة.»(٨٦)

وقد أمعن سلاطين المماليك في لبس الفاخر من الثياب وكان الرداء الذي يخلعه السلطان لا يلبسه مرة ثانية مطلقا، وإنما توضع الملابس المخلوعة في

(٧٧) المقريزي، **الخطط**، جـ٢، ص ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٧٨) ابن فضل الله العمري، أبو العباس احمد بن يحيى، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، «الباب السادس في مملكة مصر والشام والحجاز» (بيروت، ١٩٨٦م)، ص١٠٤؛ هذا وبلغ راتب سماط الناصر ـ كل يوم ـ وراتب مماليكه من اللحم ستة وثلاثين الف رطل لحم في اليوم سوى الدجاج والاوز؛ انظر ابن تغري بردي، جـ٩، ص١٧٧.

(٧٩) المقريزي، **الخطط**، جـ٢، ص٢٣١؛ هذا وقد بلغ ما تتكلفه الحوائج خاناه ـ وهي الجهة التي منها يصرف اللحم الراتب للمطبخ السلطاني ـ على عهد الناصر من الأموال في اليوم الواحد، ثلاثة عشر الف درهم؛ انظر المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص٨٠٨.

(٨٠) المقريزي، **الخطط**، جـ٢، ص٣١٥؛ **السلوك**، جـ٢، ص ص ٦٨٥ ـ ٦٨٦.

(٨١) البرك أو البرق: المتاع الخاص من الثياب والقماش ونحوهما، ابن تغري بردى، ج١١، ص٥٤، حاشية ٢.

(٨٢) ابن شاهين، **المختصر**، ورقة ١٤٢، والآدر يقصد بها الحريم السلطاني.

(٨٣) البشخاناه: هي ما يطلق عليها اليوم الناموسية المزركشة أو داير السرير، أي الحلية التي توضع فوق السرير؛ وقد تكون حول الغرفة كلها، عاشور، **العصر المماليكي**، ص٣٩٦.

(٨٤) المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص٥٣٦.

(٨٥) المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص٢٨٨.

(٨٦) ابن شاهين، المختصر، ورقة ١٤٢.

مكان خاص حتى ينعم بها على أمرائه وخاصته.(٨٧)

وجرت العادة أن يرتدى السلاطين الملابس الصوفية الملونة المبطنة بالمخمل وعليها الفراء الفاخر شتاء، والملابس البيضاء صيفا.(٨٨)

أما الحريم السلطاني فلهن «الثياب المذهبة، والنخ(٨٩) المنقوش والمناديل المذهبة، والأطلس المذهب... وصنف الفراء من السمور والوشق والقاقم والسنجاب»(٩٠) وغير ذلك من الثياب الفاخرة بحيث «لو وصف ملبوس كل منهن وتجمل بيوتهن» كما أشار ابن شاهين لاحتاج ذلك «إلى عدة مجلدات».(٩١)

ومن مصروفات ديوان الخاص السلطاني كذلك نفقات الخراجات السلطانية للصيد ولعب الكرة.(٩٢)

وسرحات الصيد موعدها عادة أيام الربيع، عندما يسرح السلطان عدة مرات إلى مواضع مخصوصة، ويصحبته الأمراء وأعيان الدولة.(٩٣)

وأهم هذه المواضع الأهرام وسرياقوس والعباسة(٩٤) والبحيرة والوجه القبلي.(٩٥) واعتاد سلاطين المماليك أن يصطحبوا معهم في أسفارهم جميع مايحتاجون إليه من خيام لتحل محل القصور في الإقامة.

وأشرف ناظر الخاص على حاجات السلطان في رحلته من قدور الطعام وغيرها، لتحمل على الإبل ويطبخ فيها، كما كانت تحمل على الجمال كذلك المباقل والرياحين في أحواض من الخشب، ويتعهدها الخولة بالسقاية طوال الرحلة، هذا عدا الأفران وصناع الخبز والجبن المقلي وغيره.(٩٦)

وفضلا عن ذلك كان «يصحب السلطان في السفر غالب ماتدعو الحاجة إليه حتى يكاد يكون معه مارستان، لكثرة من معه من الأطباء وأرباب الكحل والجراح والأشربة والعقاقير، وما يجري مجرى ذلك وكل من عاده طبيب ووصف له ما يناسبه، يصرف له من الشراب خاناه أو الدواء خاناه المحمولين في الصحبة»(٩٧)

واعتاد السلطان الناصر محمد بن قلاوون عند خروجه للصيد أن ينعم على أكابر أمراء الدولة بالخلع، وبلغ عدد الخلع التي منحها للأمراء في إحدى رحلاته للصيد ٤٢٠ خلعة.(٩٨)

---

(٨٧) عاشور، **المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك** (القاهرة، ١٩٦٢م)، ص٦٤؛ ولاشك ان ذلك ينصرف إلى الملابس الرسمية الخاصة بالسلطان والتي كان يظهر بها في المواكب والأعياد ونحوها وهو ماينطبق على ما شاهده الرحالة الأجانب الذين زاروا مصر في عصر المماليك. ولكنه لاينطبق على الملابس العادية داخل القصر السلطاني وهي المعروفة في مصطلح تلك الفترة باسم ملابس الجلوس، وهي غير الملابس الرسمية المحدودة نسبيا بالنسبة لغيرها والتي يمكن للرحالة الأجانب مشاهدتها. وانظر ابن فضل الله، **المسالك**، ص ص ١٣٤ ـ ١٣٥، وعاشور، **المجتمع المصري**، ص٦٤.

(٨٨) ابن شاهين، **المختصر**، ورقة ٩٢ ـ ٩٧.

(٨٩) النخ: نوع من النسيج الثمين كان يصنع في تبريز، ويمتاز بالرقة، المقريزي، **السلوك**، جـ٣، ص٤١، حاشية ٢.

(٩٠) ابن شاهين، **المختصر**، ورقة ١٤٢.

(٩١) ابن شاهين، **الزبدة**، ص١٢١.

(٩٢) المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص ص ٤٣ ـ ٢١٠؛ ابن تغري بردي، جـ٨، ص ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(٩٣) ابن تغري بردي، جـ٨، ص ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(٩٤) سميت باسم العباسة بنت أحمد بن طولون، وهذا المكان كان في ذلك الوقت في نهاية الاراضي الزراعية بأرض مصر من الجهة الشرقية، وفي أول حدود الصحراء الفاصلة بين مصر والشام؛ انظر ابن تغري بردي، جـ٨، ص١٤١، حاشية ١.

(٩٥) المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص ص ٣٢٩ ـ ٦٧٩؛ ابن تغري بردي، جـ٨، ص١٤١؛ جـ٩، ص١٢٩.

(٩٦) المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص ص ١٩٥ ـ ١٩٦؛ ابن تغري بردي، جـ٩، ص٥٨.

(٩٧) المقريزي، **الخطط**، جـ٢، ص٢٠٠.

(٩٨) ابن تغري بردي، جـ٨، ص ١٤٢.

كما اعتاد أيضا في هذه المناسبة نفسها أن ينعم على أكابر الأمراء: كل واحد منهم بألف مثقال ذهب وبرزون خاص.[٩٩]

كما كان للسلطان الناصر محمد أيضا في لعب الكرة «عادات جميلة كلها من الخلع في أوقات لعبه بالكرة على أناس جرت لهم عنده عوائد بالخلع في ذلك الوقت».[١٠٠]

كما أنفق ديوان الخاص السلطاني كذلك على المواكب السلطانية الكبرى في العيدين وكسر الخليج وغيرها من الأعياد.[١٠١]

واعتاد السلطان الناصر محمد «أن يعد له كل عيد خلعة على أنها لملبوسه من نسبة خلع كبار الأمراء، فما يلبسها هو ولكن يخص بها بعض كبار الأمراء يخلعها عليه.»[١٠٢]

كما اعتاد الناصر محمد أيضا أن يبعث في عيد الأضحى بالأغنام والأبقار إلى كبار رجال دولته.[١٠٣] ومن ديوان الخاص السلطاني كانت تصرف الأموال الطائلة على شراء الخيول التي كان يخلع بعضها على الأمراء وأفراد الحاشية.

واعتاد الناصر محمد أن ينعم على أمرائه بالخيول مرتين في كل سنة، المرة الأولى عندما يخرج إلى مرابط خيله في الربيع والمرة الثانية عند لعب الكرة بالميدان، ولخاصته المقربين من الأمراء زيادات كثيرة في ذلك، بحيث يصل بعضهم إلى مائة فرس في كل سنة، وللسلطان أوقات أخرى يفرق فيها الخيل على مماليكه وكل من مات له فرس من مماليكه، دفع له عوضه.[١٠٤]

وشغف الناصر محمد بالخيل، فعني بشراء الخيول العربية وبذل في شرائها أموالا طائلة، حتى إنه كان يصرف في بعض الأحيان ٣٠ ألف درهم ثمنا لواحد منها.[١٠٥]

وفي كثير من الأحيان كان ناظر الخاص السلطاني يصرف ما يقرب من مليون درهم في أثمان ما يصل للناصر محمد من خيل في يوم واحد.[١٠٦] ومع ما في هذه الأرقام من المبالغة إلا أنها توضح ما كان عليه الناصر محمد من إسراف في شراء الخيل «لاسيما خيل العرب، آل مهنا وآل فضل، فقد كان يقدمها على غيرها؛ ولهذا كان يكرم العرب ويبذل لهم الرغائب في خيولهم».[١٠٧] وكثيرا ما أقطعهم الإقطاعات بسبب ذلك أيضا.[١٠٨] وفضلا عن شغف الناصر بالخيل وبذل الأموال الطائلة في شرائها خاصة خيول آل مهنا فإنه كان يراعي بجانب ذلك أمورا عسكرية، فكان آل مهنا أمراء العرب ببلاد الشام يشملهم بسبب هذه الاعتبارات من إنعام الناصر شيء كثير.[١٠٩]

ولأمور سياسية أيضا بذل الناصر الأموال الطائلة في شراء خيل آل مهنا خاصة، ولا أدل على ذلك من أنه عندما قدم موسى بن مهنا على الناصر في سنة ٧٣٨هـ طائعا وقدم عدة خيول «فقومت خيل موسى بخمسمائة ألف درهم، سرى ما جرت العادة به من الإنعام عليه، وأنعم عليه بعشرين ألف دينار أيضا.»[١١٠] فكان

(٩٩) ابن فضل الله، المسالك، ص٩٦.

(١٠٠) ابن فضل الله، المسالك، ص١٣٥.

(١٠١) المقريزي، السلوك، جـ٢، ص٩٢٧؛ ابن تغري بردي، جـ٨، ص٤٨؛ جـ٩، ص١٧١.

(١٠٢) ابن فضل الله، المسالك، ص ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(١٠٣) ابن تغري بردي، جـ٩، ص١٧١.

(١٠٤) ابن فضل الله، المسالك، ص ص ٩٥ ـ ٩٦.

(١٠٥) المقريزي، الخطط، جـ٢، ص٢٢٥.

(١٠٦) المقريزي، الخطط، جـ٢، ص٢٢٥.

(١٠٧) ابن تغري بردي، جـ٩، ص١٦٧.

(١٠٨) ابن تغري بردي، جـ٢، ص١٦٧.

(١٠٩) المقريزي، السلوك، ، جـ٢، ص١٤٨.

(١١٠) المقريزي، السلوك، جـ٢، ص ص ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

الناصر يصانع أمراء آل مهنا بذلك ويهادنهم لينال مقاصده منهم وأغراضه فيهم، وقد عرف عن الناصر أنه كان ينهج هذا النهج في كثير من أموره، ولأدل على ذلك من قوله لأحد رجال دولته وكان قد استكثر على الناصر مثل هذه الأمور: «لو علمت الذي أعلمه ماقلت هذا» لأنني بذلك «أكون قد وفرت نفسي وعسكري»(١١١) هذا وقد سئل النشو ناظر خاص السلطان الناصر، هل أطلق الناصر يوما ألف ألف درهم؟

قال: نعم، كثير. وفي يوم واحد أنعم على موسى بن مهنا بألف ألف درهم.(١١٢) وقام ديوان الخاص السلطاني كذلك بالصرف على بعض من العمائر التي شيدها الناصر محمد، وحسبنا القصران اللذان شيدهما الناصر محمد بجوار قلعة الجبل لاثنين من أمرائه، هما يلبغا اليحياوى(١١٣) والطنبغا الماريديني(١١٤)، وقد ذكر المقريزي بصدد هذين القصرين أن السلطان أنشأهما للأميرين المذكورين «لتزايد رغبته فيهما، وعظيم محبته لهما، حتى يكونا تجاهه، وينظر إليهما من قلعة الجبل.»(١١٥)

وأنفق النشو ناظر خاص الناصر محمد على القصرين جميع ما يحتاج إليه في عمارتهما، وكان أول ما بدىء به قصر يلبغا اليحياوي فبلغ مجموع ما صرف عليه من ديوان الخاص السلطاني أكثر من ٤٠ مليون درهم.(١١٦)

ومن ديوان الخاص السلطاني أيضا خرجت الهدايا والمنح للملوك والأعيان.(١١٧)

فعندما قدمت رسل ملك البلغار حنا إسكندر سنة ٧٣١هـ، يطلبون على لسان ملكهم العون والمساندة من السلطان الناصر محمد بعث معهم بهدية إلى ملكهم، اشتملت على خلع ثمينة، وحياصة ذهب، وسنجق سلطاني مذهب.(١١٨)

كذلك كان الناصر محمد ينعم على الأمير تنكز نائب الشام «في كل سنة يتوجه إليه بما يزيد على ألف ألف درهم».(١١٩)

وبلغ مجموع ما أنعم به في يوم واحد على أربعة من أمرائه مائتا ألف دينار.(١٢٠)

وربما أثارت ضخامة الهدايا والمنح بعض القائمين على شؤون الخاص السلطاني، فمثلا حين أنعم الناصر محمد في سنة ٧٢٧هـ، على الأمير موسى ابن مهنا بضيعة قيمتها ألف ألف درهم ـ وكان الأمير المذكور قدم للسلطان فرسا ـ شق ذلك على النشو ناظر الخاص وقتئذ، وقال: «خاطرت بروحي في تحصيل الأموال وهو يفرقها»(١٢١). وكان هذا الإنعام قد وقع مع سابقه في يوم واحد.

وربما كان إمعان الناصر محمد في ضخامة تلك

(١١١) المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص٥٣٧.
(١١٢) ابن تغري بردي، جـ٩، ص٢١١.
(١١٣) هو الأمير سيف الدين يلبغا اليحياوي الناصري، وكان يلبغا أحد من شغف به أستاذه الملك الناصر محمد بن قلاوون، ورقاه الناصر إلى أمير مائة ومقدم ألف بالديار المصرية، وتوفى سنة ٧٤٨هـ؛ ابن تغري بردي، جـ١٠، ص١٨٥.
(١١٤) هو الأمير علاء الدين الطنبغا بن عبد الله الناصرى، كان أحد مماليك الناصر محمد بن قلاوون وخاصكيته وأحد من شغف بمحبته، ورقاه في مدة يسيرة حتى جعله أمير مائة ومقدم ألف، وتوفى سنة ٧٤٤هـ؛ انظر ابن تغري بردي، جـ١٠، ص١٠٥.
(١١٥) المقريزي، **الخطط**، جـ٢، ص٧٢.
(١١٦) المقريزي، **الخطط**، جـ٢، ص٧٢.
(١١٧) ابن شاهين، **المختصر**، ورقة ١٤٢.
(١١٨) المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص٣٣٥، وحاشية ٧؛ القلقشندي، جـ٤، ص٤٦٣.
(١١٩) المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص٥٣٥.
(١٢٠) ابن تغري بردي، جـ٩، ص٧٤.
(١٢١) المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص٤٣٢.

الهدايا والمنح مصانعة للملوك والأعيان ومهادنة لهم، وبذلك ينال مقاصده منهم ويبلغ أغراضه فيهم، ولا أدل على ذلك من قوله لأحد رجال دولته وكان قد استكثر الهدايا المرسلة لبوسعيد إيلخان المغول «لو علمت الذي أعلمه ما قلت هذا، أعلم أن المال الذي أسيره اليه ما يجيء قدر الروايا وكلف السقايين الذين يذهبون معي في البيكار[١٢٢] وأكون قد وفرت نفسي وعسكري.»[١٢٣]

ولأغراض سياسية وعسكرية كذلك كثرت الهدايا والمنح لآل مهنا أمراء العرب ببلاد الشام.[١٢٤]

وكان ديوان الخاص السلطاني كذلك مصدر الإنعام بالخلع في المناسبات المختلفة[١٢٥] ففي عيد الفطر ينعم السلطان بالخلع على جميع أرباب الوظائف من الأمراء ورجال الدولة كل بما يناسبه [١٢٦]

وفي الأفراح السلطانية ينعم السلطان بآلاف الخلع على سائر رجال الدولة في مصر والشام.[١٢٧]

كذلك منحت ثياب التشريف للأشخاص الذين تسند اليهم مناصب جديدة في الدولة، وإن كان الغالب أن تسمى هذه الثياب بأسماء تطابق المناسبة التي منحت من أجلها، فمثلا كان يتلقى من يعين في منصب نائب السلطنة خلعة النيابة[١٢٨] وكذلك كان يتلقى من يعين في منصب الوزير خلعة الوزارة[١٢٩]، والذي يرقى إلى وظيفة كاتب السر، يخلع عليه خلعة كتابة السر.[١٣٠]

وإذا امتدت خدمة أحد الموظفين الرسميين، أو حامت حوله بعض الشكوك ثم أريد استمراره مع ذلك في العمل، فإنه يخلع عليه خلعة الاستمرار.[١٣١]

أما خلعة العزل فكانت تمنح لمن يطلب إعفاءه من منصبه وهو متمتع برضا السلطان، وفي بعض الأحيان تكون هذه الخلعة أعظم من خلعة الولاية.[١٣٢]

وكان كبار الموظفين الذين يفدون من الأقاليم يخلع عليهم خلعة القدوم[١٣٣]، وعند استئذانهم في الرحيل من السلطان قبل سفرهم كانوا يمنحون خلعة السفر.[١٣٤]

وكانت الخلع درجات أو طبقات أعلاها ما هو مختص بالأمراء المقدمين والنواب.[١٣٥]

فخلع كبار أمراء المئين صنعت من الأطلس المزركش بالذهب والكلوتات المذهبة، أما المنطقة والحزام فتكون محلاة باللؤلؤ والزمرد، وتقل قيمة الخلعة وكلفتها حسب رتبة الأمير المنعم بها عليه، ومع ذلك تظل دائما مضرب الأمثال في العظمة والفخامة.[١٣٦] وكانت خلعة الوزير جبة حرير مطرزة

(١٢٢) البيكار: يقصد بها الحرب عامة، عاشور، **العصر المماليكي** ص٣٩٩

(١٢٣) المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص٥٣٧.

(١٢٤) المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص١٤٨، ٣٥٠، ٤٥٢، ٤٥٣.

(١٢٥) ابن شاهين، **المختصر**، ورقة ١٤٢.

(١٢٦) القلقشندي، جـ٤، ص٥٣.

(١٢٧) ابن تغري بردي، جـ٧، ص ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

(١٢٨) المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص٤٦.

(١٢٩) المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص٤٨٣.

(١٣٠) المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص٤٦.

(١٣١) عاشور، **المجتمع المصري**، ص٢٠٩؛ ل. أ. ماير، **الملابس المملوكية** (القاهرة، ١٩٧٢)، ص١٠٩.

(١٣٢) ابن تغري بردي، جـ٩، ص١١.

(١٣٣) المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص٤٨٣.

(١٣٤) المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص٣٥٩.

(١٣٥) القلقشندي، جـ٤، ص٥٢.

(١٣٦) ابن فضل الله، **المسالك**، ص١٣٠؛ عاشور، **المجتمع المصري**، ص ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

يصحبها فراء فاخر.[١٣٧]

أما خلعة القضاة والعلماء فأجلها مايكون أبيض وتحته أخضر ويصحب هذه الخلعة عادة طرحة.[١٣٨]

وتألفت خلع الخطباء من رداء أسود وشاش وطرحة سوداء.[١٣٩]

ومن جهات النفقة كذلك، كسوة المماليك السلطانية[١٤٠] وكانت تشمل ـ في كثير من الأحيان ـ ملابسهم وحوائصهم وخفافهم ونعالهم.[١٤١] وكان الجند في ذلك العصر يلبسون على رءوسهم الكلوتات الصفر بغير عمائم، ثم تغير لونها من الصفرة إلى الحمرة في عهد السلطان خليل بن قلاوون.[١٤٢] كذلك كانوا يرتدون الملابس البيضاء المصنوعة من القطن البعلبكي، وهي زرق أو حمر، كما كانوا يلبسون في أرجلهم خفا فوق خف يقال له السقمان.[١٤٣]

أما توزيع الكسوة فكان سنويا، وربما أخذت على دفعتين في السنة للصيف والشتاء.[١٤٤]

وكان على القائم بشؤون الخاص السلطاني أن يعمل على تسليم الكسوة في مواعيدها حتى لايتعرض لشكوى المماليك السلطانية ومساءلة السلطان له.[١٤٥]

وللمماليك السلطانية كذلك الرواتب الجارية في كل يوم من اللحم، والتوابل، والخبز، والعليق، كما كانت توزع عليهم الأغنام في عيد الأضحى.[١٤٦]

ملحق ديوان الخاص موارده ومصروفاته

والنص الذي اخترته هنا نقلته عن مخطوط اختصر فيه ابن شاهين كتابه الكبير الذي سماه كشف الممالك كما أشار هو إلى ذلك في مقدمة المختصر حيث قال: اختصرت جملة عن الأصل، من كل باب وفصل.

ويفهم إذن أن كتاب زبدة كشف الممالك الذي قام بنشره Ravaisse (بباريس سنة ١٨٩٤م). يمثل المرحلة الثالثة من كتابات ابن شاهين في هذا الموضوع، وأنه عبارة عن منتخبات من المختصر، وأن المخطوط الذي اعتمدت عليه هنا يمثل المرحلة الثانية التي قام المؤلف بتلخيصها عن الأصل مباشرة، كما صرح بذلك في مقدمة كتابه المطبوع حيث قال: صنفت كتابا سميته كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك... ثم رأيت ذلك الكتاب مطولا فانتخبت من ملخصه هذا المجلد.

وكيفما كان الأمر فإن هذا المؤرخ وإن كان قد توفى سنة ٨٧٢هـ إلا أنه قد نسب كثيرا مما ذكره إلى عصر تقدم عصره. وهو على العموم يعطينا صورة واضحة عن ديوان الخاص بصورة عامة.

«فصل[١٤٧]

في وصف ديوان الخواص الشريفة، وما يشتمل

(١٣٧) المقريزي، **السلوك**، جـ٣، ص٤٤٧.

(١٣٨) ابن فضل الله، **المسالك**، ص١٣٢.

(١٣٩) ابن فضل الله، **المسالك**، ص١٣٣.

(١٤٠) ابن شاهين، **المختصر**، ورقة ١٤٢.

(١٤١) المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص٤١٣.

(١٤٢) القلقشندي، جـ٤، ص ص ٣٩ ـ ٤٠.

(١٤٣) المقريزي، **الخطط**، جـ٢، ص٩٨.

(١٤٤) القلقشندي، جـ٤، ص٥٥.

(١٤٥) المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص٤١٣.

(١٤٦) القلقشندي، جـ٤، ص٥١، ابن شاهين، **المختصر**، ورقة ١٤٢.
M.A. Poliak, *Feudalism in Egypt, Syria Palestine, and the Lebanon* (London, 1939). p. 4.

(١٤٧) ابن شاهين، **المختصر**، ورقة ١٤١ ـ ١٤٣.

عليـه من تليـدة وطريفـة، فإنـه من أجل الدواوين وأعـلاهـا، ويعـرض عليـه غالب الأمتعـة أحسنها وأغلاها، ووصف نظاره وكتابه ومن ينسب إليه.

أقول: لهذا الديوان الشريف جهات عديدة: متحصل الخمس السعيـد بثغـر الإسكندرية المحروس؛ من المـراكب الواردة اليـه، ومتحصل مقايضات البهار، وبيـع السمـك البـوري والبـطارخ المتحصـل من نستـراوه[١٤٨] وبحـيرة السمنـاوية والبرلس. ورأيت بكتاب المهاد أن متحصل البحيرة الأولى من ضمان الأسماك كانت قديما خمسة وعشرين الف دينار، وكل واحدة من البحيرتين المذكورتين أعظم منها ـ ولم أعلم ما هم عليه الآن ـ ورسوم المباشرين بالثغر المذكور، وضمان الترجمة[١٤٩]، ودار البياض والجمال، ورسم البهار الوارد من جدة إلى الطور بالمراكب وجهات ثغر دميـاط المحـروس، وهي عديدة، وجهات مدينة فوة وجهـات الفرع بالوجه القبلي، وجهات المستأجرات، وجهـات الحمـايات[١٥٠] ومتحصل دواليب الخاص الشريف، وفندق الكارم[١٥١] بمصر، وجهات المواريث الحشريـة المنسـوبـة للأعيان، وجهات آدر الضرب الشريفة، وجهات الخاص بالشام المحروس، وجهات فرع بيروت، ومتحصل رسم البهار الصادر إلى سائر الجهـات بأمـاكن معدودة، منها: بدر وحنين وبويب العقبة وجسر الحساء، والرسوم المعتادة من جماعة يتعلقون بالخاص الشريف وجهات فرع التنبيه[١٥٢]، ولنـاظره التكلم على التجـار والدلالين والجـواهـرة والزراكشة والصياغ والقناصلة والتراجمة ورؤساء البحر ورؤساء المراكب.

أقول: ويلزم ديوان الخواص الشريفة تكفية مايطلب منـه من التشـاريف الشريفة، وما هو مقرر ومعتاد للبيوتات، وتكفية الملبوس الشريف، وكساوي المماليك السلطانية، والآدر الشريفة، وما ينعم به على الأمراء ونواب السلطنة الشريفة، واستعمال الخيم، وإقامة برق[١٥٣] المتـزوجين من الآدر، وتفرقة التشـاريف في عيـد الفـطر والبـائكة[١٥٤] وتفرقة الضحايا في عيد الأضحى، والمـطلوبـات الطوارىء، وسـداد أرباب المرتبات على الخاص الشريف، وما يرسل من الهدايا للملوك والأعيان وغير ذلك.

أقول في بيان أصناف التشاريف الشريفة وأسمائها وتبيين من يلبس كل صنف منها، أما شعار الملك الآن فهـو شعـار الخلافة، لكن بينهما بعض فرق، ليس يلبس ذلك إلا الخلفـاء والسلاطين، وأما الأطلسين المتمر فهو من أجل التشاريف، لايلبس ذلك إلا نواب السلطنة الشريفة والمقدمين الألوف بالتراكيب والطرز المزركشة والحوائص الذهب المرصعة والأطراف المذهبة.

وأمـا الفـوقـانيـات بالطرز الزركشي والريش اليلبغاوي فهي ثلاثة اصناف: كامل يليق بالصاحب الوزيـر إذا كان تركيا، ونجل المقام الشريف، ونظام الملك، والأتـابـك ونـائب الشـام يلبسون ذلك فوق الأطلسينات. ودون ذلك يليق ببقية المقدمين ونواب السلطنة الشريفة. ودون ذلك يليق بأرباب الوظائف

(١٤٨) سبق التعريف بها في الحاشية رقم ١٦.

(١٤٩) ضريبة الترجمة ومقدارها ٢٥,٠٪ أي ربع في المائة يدفعها التجار الأجانب نظرا لحاجتهم للمترجمين في معاملاتهم التجارية؛ انظر عفاف صبرة، **العلاقات بين الشرق والغرب**، ص٢٩٠.

(١٥٠) الحماية وجمعها حمايات، وهي مكس يفرضه الأمير أو السلطان على بعض الأراضي والمتـاجـر والمـراكب والأرزاق؛ ويقوم الأمير بحمـاية الشخص الذي يدفع ذلك المكس المقرر. انظر عاشور، **العصر المماليكي**، ص٤٠٩.

(١٥١) ضريبـة فنـدق الكارم، حيث كان لتجار الكارم فندق خاص بهم يشكل سكنا ومجمعا لهم، ومقر هذا الفندق في مدينة الفسطاط، ويعتبـر مركـزا لتجارة التوابل والمتاجرين بها، وكان على التجار المستفيدين من هذا الفندق دفع رسم محدد للدولة لقاء الاستفادة من الخدمات التي كانت تقدم لهم. انظر حمود النجيدي، «الموارد المـاليـة لمصر في عهـد الدولة المملوكية الأولى»، رسالة ماجستير مخطوطة مقدمة لكلية العلوم الاجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٤م، ص١٧٦.

(١٥٢) لم أهتد إليها فيما تيسر لي من مصـادر.

(١٥٣) سبق التعريف به في الحاشية رقم ٨١.

(١٥٤) لم أهتد إليها فيما بين يدي من مصـادر.

المفردة وأعيان القصاد. وأما الأقبية النخ[١٥٥] والجيب بالقاقم[١٥٦] والطرز الزركش يليق بنواب السلطنة الشريفة عند السفر والأمراء الطبلخاناة الأعيان وجماعة من نظار الدواوين وكذلك نظار الدواوين بالمماليك. وأما الجبب الطاش والكوامل يليق بقضاة القضاة وأركان الدولة الشريفة وفي فصل الشتاء بنواب السلطنة الشريفة والمقدمين. وأما الأطلسينات السذج يليق بنواب بقية المدن والقلاع وأعيان أصحاب الوظائف المفردة وجماعة من حجاب المدن وولاة بعض الجهات. وأما الجبب بالطرز العراض يليق أيضا بأركان الدولة الشريفة ودون ذلك بأرباب وظائف متعممين وأعيان التجار. وأما الأقبية المنقوشة فهي على نوعين: الأول يليق بأرباب وظائف من الأمراء العشرينات والعشروات ومن يجري مجراهم. والثاني يليق بأرباب وظائف من الأجناد القرانيص وجماعة من الخاصكية ومن أرباب الوظائف المفردة ومن يجري مجراهم.

وأما الفوقانيات الدون بالطرز المشبه فهي على قسمين: الأول يليق بعامة القصاد وجماعة البريدية. والثاني يليق بدون ذلك. وأما الأقبية التوريزي يليق بأرباب الوظائف من الخاصكية دون من ذكر وجماعة من المماليك السلطانية. وأما الجبب البداوي فهي على نوعين: الأول يليق بأمراء العربان، والثاني لمن هو دونهم. وأما الطرد وحش[١٥٧] يليق بأرباب البيوتات وجماعة من الحاشية. وأما الكندي يليق بأرباب الأدراك.

أقول: وأما كساوى الآدر الشريفة فينقسم على أقسام للخوندات وبينهم تمييز، وللسرارى وبينهم تمييز، وللجواري البيض وبقية العائلة ممن ينسب إلى الآدر والجوارى السود. والكسوة على أصناف عديدة وأنواع متنوعة كالثياب المذهبة والنخ المنقوش والنخ المعتبة والمعتب الساذج والمناديل المذهبة والأطلس المذهب والأطلس الساذج والمناديل المقصبة والمخمل المذهب والساذج والملون والثياب البندقي بالحواشي العراض ودون ذلك والسذج والثياب المموش والثياب الصيني والثياب المنقوش والثياب السابوري والثياب المجرح والأطلس الساذج والأطلس المقرن والثياب المحررة والطروحات المحررة والسذج والثياب الأصفهاني والبغدادي والبعلبكي والبطاين وصنف الفراء من السمور والوشق والقاقم والسنجاب[١٥٨] والمصيص وغير ذلك.

أقول: وأما كساوى المماليك السلطانية والأعيان منهم ومن له اسم كسوة بديوان الخاص الشريف فهم طبقات ولكل واحد منهم شيء متعين من صوف وسنجاب وتزكيات وبعلبكي وبطاين على ما يشهد به ضريبة ديوان الخواص الشريفة، يقال أول ما دون ديوان الخاص الشريف وأحكمت قوانينه وقررت جهاته وعينت دواوينه وإن كان فرعا من الوزارة فإن ولايته واسعة ومايحمل منه إلى الأقاليم من التشاريف الشريفة شائعة. وعمل معدل المتحصل والمصروف في كل سنة عينا ثلاثمائة من الألوف.

أقول في نبذة من الكلام على الأضحية الشريفة وهي عجيبة لايوجد لها في الدنيا نظير من الأبقار المعلوفة والكباش المشمودى تفرق على جميع الأعيان والمماليك السلطانية وكل من الأعيان يفرق على جماعته وأصحابه ويذبح بالديار المصرية من الإبل والبقر والغنم والجواميس والمعز ما لا يمكن أن يذبح

---

(١٥٥) سبق التعريف به في الحاشية رقم ٨٩.

(١٥٦) القاقم، حيوان بري يشبه الفارة، إلا أنه أطول منها. وله فروة تكون ناصعة البياض في الشتاء، ولذا يكثر صيده في ذلك الفصل لفروته التي تستعمل للزينة عند الأغنياء كسلاطين المماليك وأمرائهم وأشباههم من الأثرياء في مصر في العصور الوسطى: انظر المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص٩٨، حاشية ١.

(١٥٧) طرد وحش، نوع من قماش حرير منقوش بمناظر الصيد والطرد، وكانت تصنع منه بعض الخلع السلطانية: انظر عاشور، **العصر المماليكي**، ص٤٣٢.

(١٥٨) السنجاب يشبه اليربوع، ومن ذيله فروة نفيسة كانت تستعمل لتزيين الملابس كالقاقم: انظر المقريزي، **السلوك**، جـ٢، ص٩٨، هامش ٢.

الدنانير(٤) والدراهم(٥) بحيث أصبح كل منهما يشتمل على هامشين بالوجه يوجد الهامش الخارجي متضمنا الشعار الجديد والهامش الداخلي يحتوي على تاريخ السك، في حين كان ظهر الدنانير والدراهم يشتمل كل منهما على هامش واحد ينص على الرسالة المحمدية كاملة: «محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» (وهي الآية ٣٣ من سورة التوبة).

وكان مركز الوجه في الدنانير والدراهم العباسية يشتمل على شهادة التوحيد في ثلاثة أسطر متوازية بالخط الكوفي البسيط نصها: «لا إله إلا ـ الله وحده ـ لا شريك له» في حين نقش بمركز الظهر «محمد ـ رسول ـ الله» وهكذا أصبح تأريخ ضرب الدنانير والدراهم العباسية بالهامش الداخلي للوجه والاقتباس القرآني من سورة الروم بالهامش الخارجي للوجه أيضا.

وظلت الدنانير والدراهم العباسية على الحال نفسه حتى نهاية فترة حكم الخليفة أبو ناصر محمد الظاهر بأمر الله(٦) (٦٢٢ ـ ٦٢٣هـ/ ١٢٢٥ ـ ١٢٢٦م) أى حتى سنة ٦٢٣هـ. ولكن في عهد كل من الخليفة المنتصر بالله (٦٢٣ ـ ٦٤٠هـ/ ١٢٢٦ ـ ١٢٤٢م) والخليفة المستعصم بالله (٦٤٠ ـ ٦٥٦هـ/ ١٢٤٢ ـ ١٢٥٨م) حدث تطوراً آخراً على النقود هو حذف الاقتباس القرآني من سورة الروم بالهامش الخارجي للوجه وأصبح الوجه يشتمل على هامش واحد فقط يتضمن مكان الضرب وتأريخه(٧) وذلك حتى مقتل المستعصم بالله آخر الخلفاء العباسيين وسقوط الدولة العباسية على يد المغول سنة ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م.

وبالنسبة للدراهم التي ضربت بالاندلس في عصر الولاه (٩٢ ـ ١٣٨هـ/ ٧١١ ـ ٧٥٦م) فكانت تحمل مكان سكها وتاريخه بهامش الوجه(٨)، كما ضربت الدنانير الأموية بالأندلس (١٣٨ ـ ٤٢٢هـ/ ٧٥٦ ـ ١٠٣١م) بدارى ضرب الأندلس والزهراء على الطراز الأموي نفسه في المشرق الذي يتكون من هامش كتابي واحد وكتابات مركزية. غير أنها لم تتبع نظاما ثابتا فيما يتعلق بمكان تسجيل تاريخ سكها. فكان

---

(٤) عبد الرحمن فهمي، ص ص ٥٧٩ ـ ٥٨١، رقم ١٩٦٤ ـ ١٩٧٤.
قازان، ص ٤٥، رقم ١٤٤، ١٦١، ١٩٢، وص ٥٠ رقم ٢٠١، ٢٠٢، ص ص ٢٢٨ ـ ٢٤٤، رقم ١٢٠ ـ ٢٠٩؛ متحف رات، ص ٣٥٦، رقم ٢٧١، وص ٣٦٦، رقم ٤٢٢، وص ٣٦٧، رقم ٤٢٣ ـ ٤٢٤.
Lane - Poole, vol. I,p. 94, No. 259, pl. VI Nos. 260, 317, pl. VII, Nos. 378, 394-419.
وعن الدنانير العباسية انظر: عبد الرحمن فهمي، ص ٤٥٩، رقم ١٥٢٠، ١٥٢٣، ص ص ٤٦٢ ـ ٤٦٩، رقم ١٥٣٥ ـ ١٥٥٩.
قازان، ص ٣٨ رقم ٦٠، ٨٧، وص ٤٢، رقم ٨٨، ١٢٦، وص ص ٢١٦ ـ ٢٢٧، رقم ٦٠ ـ ١١٩؛ متحف رات، ص ٣٥٦، رقم ٣٧٠، وص ٣٦٢، رقم ٤٠٠، وص ٣٦٣، رقم ٤٠٤ ـ ٤٠٦، وص ٣٦٤، رقم ٤٠٨ ـ ٤٠٩؛
Lane - Poole, vol. I,p. I, Nos. 1 - 2, pp. 37 - 39, Nos. 10 - 24, pp. 50 - 51, Nos. 81 - 88, pp. 64 - 67, Nos. 141 - 160; Nicol, El-Nabarawy and Bacharach, pp. 13-14, Nos. 490-572; Broome, p. 29, Nos. 41 - 42, p. 30, Nos. 44 - 45.

(٥) متحف رات، ص ٤٦٦، رقم ٤٢١.
Lane - Poole, vol. I,p. 98, No. 273, pl. VII, No. 399; Broome, p.27, Nos, 36-38.
وعن الدراهم العباسية انظر: عبد الرحمن فهمي، ص ص ٤٦٠ ـ ٤٦٢، رقم ١٥٢٤، ١٥٣٤، وص ص ٤٦٩ ـ ٤٨٧، رقم ١٥٦٠ ـ ١٦٣٠؛ مهاب درويش البكري، "نفائس من الدراهم العباسية في المتحف العراقي"، **مجلة المسكوكات**، العدد ٦ لسنة ١٩٧٥م، ص ص ١٧ ـ ٢٧؛ متحف رات، ص ٣٦٢، رقم ٤٠١، ص ٤٦٣، رقم ٤٠٦.
Nicol, El-Nabarawy and Bacharach., pp. 15-16, Nos. 573-650; Broome., pp. 22-23, Nos. 26-27, p. 24, No. 29; Lane - Poole., vol. I, pp.35-36, Nos. 3-9, pp. 39-49; Nos. 25-80, pp. 51-61, Nos. 89-134.

(٦) Lane-Poole, vol. IV, p. 57, No. 290, p. 58, No. 298f, 298w, 299i, pp. 61 - 86.

(٧) قازان، ص ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦، رقم ٢١٠ ـ ٢١٤.

(٨) متحف رات، ص ٣٦٩، رقم ٤٣٧؛ عبد الرحمن فهمي، ص ص ٨٤٥ ـ ٨٤٩، رقم ٣٠٧٨ ـ ٣٠٩٣.

تاريخ السك يسجل أحيانا بهامش الوجه[٩] وأحيانا أخرى بهامش الظهر[١٠] فعلى سبيل المثال فإن الدنانير التي ضربت في عهد أبو المطرف الحكم (الثاني) المستنصر بن عبد الرحمن (٣٥٠ ـ ٣٦٦هـ/ ٩٦١ ـ ٩٧٦م) بمدينة الزهراء، كان بعضها يحمل تأريخ ضربه بهامش الوجه[١١] والبعض الآخر بهامش الظهر.[١٢]

أما بالنسبة للدراهم الأندلسية الأموية التي ضربت بدار سك الأندلس في عهد كل من أبو المطرف عبد الرحمن بن معاوية (١٣٨ ـ ١٧٢هـ/ ٧٥٦ ـ ٧٨٨م)، وأبو العاص الحكم بن هشام (١٨٠ ـ ٢٠٦هـ/ ٧٩٦ ـ ٨٢٢م)، وأبو المطرف عبد الرحمن (الثاني) بن الحكم (٢٠٦ ـ ٢٣٨هـ/ ٨٢٢ ـ ٨٥٢م)، وأبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن (٢٣٨ ـ ٢٧٣هـ/ ٨٥٢ ـ ٨٦٦م)، وأبو المطرف عبد الرحمن الثالث الناصر بن محمد (٣٥٠ ـ ٣٦٦هـ/ ٩١٢ ـ ٩٦١م)، وأبو الوليد هشام (الثاني) المؤيد بن الحكم (٣٦٦ ـ ٣٩٩هـ/ ٩٧٦ ـ ١٠٠٩م)، (٤٠٠ ـ ٤٠٣هـ/ ١٠١٠ ـ ١٠١٣م)، ومحمد (الثاني) المهدي بن هشام (٣٩٩ ـ ٤٠٠هـ/ ١٠٠٩ ـ ١٠١٠م) وكان ينقش تاريخ سكها بهامش الوجه[١٣] وكذلك الحال نفسه بالنسبة للدراهم التي ضربت بمدينة الزهراء في عهد كل من عبد الرحمن الثالث والحكم الثاني المستنصر (٣٥٠ ـ ٣٦٦هـ/ ٩٦١ ـ ٩٧٦م)[١٤] وفي مدينة فاس أيضا في عهد هشام الثاني.[١٥]

أما ملوك الطوائف بالأندلس مثل بنو عباد في أشبيلية (٤١٤ ـ ٤٨٤هـ/ ١٠٢٣ ـ ١٠٩١م) والأفطسيون بباداجوز (٤١٣ ـ ٤٨٧هـ/ ١٠٢٢ ـ ١٠٩٤م) وأمراء مرسية (٥٤٠ ـ ٥٦٧هـ/ ١١٤٥ ـ ١١٧١م) وغيرهم، فقد ضربوا النقود الذهبية ولم يتبعوا قاعدة ثابتة فيما يتعلق بمكان تسجيل تأريخ الضرب الهجري بالحروف، فكان تأريخ الضرب يسجل إما بهامش الوجه[١٦] أو بهامش الظهر[١٧] وبعضها لم يسجل عليه تاريخ سكه[١٨] كما ضرب ملوك الطوائف بالأندلس النقود الفضية ويبدو أنهم سجلوا تواريخ سكها بهامش الوجه.[١٩]

وفي عهد المرابطين (٤٤٨ ـ ٥٤١هـ/ ١٠٥٦ ـ ١٠٤٧م) فإن النقود الذهبية التي ضربت بدور ضرب الأندلس غالبا ما كان تاريخ سكها يسجل بهامش الظهر.[٢٠] غير أن بني نصر بغرناطة (٦٢٩ ـ ٨٩٧هـ/ ١٢٣١ ـ ١٤٩٢م) ضربوا النقود الذهبية

(٩) قازان، ص ٢٤٨، رقم ٢١٩ ـ ٢٢١، ص ٢٥، رقم ٢٢٦ ـ ٢٢٨؛ Lane-Poole, vol. II (London, 1876), pp. 14 - 15, No. 64, p. 19, Nos. 87-88; Broome, p. 42, No. 65.

(١٠) قازان، ص ٢٤٧، رقم ٢١٦ ـ ٢١٨، ص ٢٤٨، رقم ٢٢٣ ـ ٢٢٥؛ Broome , p. 42?, No. 66.

(١١) قازان، ص ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩، رقم ٢١٩ ـ ٢٢١؛ Lane-Poole, vol. II, p. 19, Nos. 87-88.

(١٢) Broome, p. 42, no. 66.

(١٣) عبد الرحمن فهمي، ص ص ٨٥١ ـ ٨٥٩، رقم ٣٠٩٧ ـ ٣١٢١، ص ص ٨٦٣ ـ ٨٦٨، رقم ٣١٣٠ ـ ٣١٤٠، ص ٨٧ رقم ٣١٤٣؛ Lane-Poole, pp. 2-14, Nos. 1-63, vol. IX, pp. 107-117, 129-131, 138.

(١٤) عبد الرحمن فهمي، ص ص ٣٥٩ ـ ٨٦٣، رقم ٣١٢٢ ـ ٣١٢٩؛ Lane - Poole, vol. IX, pp. 117 - 125.

(١٥) عبد الرحمن فهمي، ص ص ٨٦٨ ـ ٨٦٩، رقم ٣١٤١؛ Lane-Poole, vol. IX, p. 133, 134, No. 113.

(١٦) قازان، ص ٢٥٠، رقم ٢٢٩ ـ ٢٣٠، ص ٢٥١، رقم ٢٣٢؛ Lane-Poole, vol. IX, pp. 146 - 147.

(١٧) قازان، ص ٢٥١، رقم ٢٣٣؛ Lane-Poole, vol. IX, pp. 156 - 157.

(١٨) Lane-Poole, vol. IX, p. 148, p. 152, No. 162j, p. 153.

(١٩) Lane-Poole, vol. IX, pp. 142-145, pp. 149-151, p. 154. No. 162.

(٢٠) قازان، ص ٢٧٠، رقم ٣١٥ ـ ٣١٦، ٣١٨، ص ص ٢٧٢، ٣٢١، ٣٢٣، ٣٢٥ ـ ٣٢٨، ٣٣١ ـ ٣٣٢، ص ٢٧٤، رقم ٢٣٥ ـ ٢٣٧، ٣٣٩، ٣٤١، ٣٤٣؛ صالح بن قربه، **المسكوكات المغربية من الفتح الإسلامي إلى سقوط دولة بني حماد** (الجزائر، ١٩٨٦م)، ص ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٧، ٥٤٩، ٥٦٠، ٦٠٤؛ وعن نقود المرابطين انظر: Lane-Poole, vol. V (London, 1880) , pp. 2-17, Nos. 1-46; Broome, p. 146, No. 228.

تقريبا، حتى أن الببليوغرافيا الخاصة بكتاب

Les Mille et une Nuits والتي تحتل خمسا وتسعين صفحة كاملة من كتاب (Chauvin) السابق ذكره.[٢] قد تميزت بشعبية هائلة وحماس منقطع النظير بالطبع. ولكن دعنا نأتي إلى هذه الظاهرة فيما بعد، بعد أن نشير إلى الكتاب باللغة العربية، أو بالأحرى المصدر والأصل العربي الذي استخدمه (جالاند) كأساس لترجمته.

يذكر (جالاند) نفسه في مقدمة ترجمته[٣] «سبع قصص» أن أصل هذه القصص غير معروف الآن، كما تؤكد المصادر المختلفة. وهذه القصص هي بالطبع قصص السندباد البحري السبع. أما مجموعة المخطوطات، التي يذكر أيضا في المكان نفسه أنها جاءته من سورية، فقد ضاعت واحدة منها وبقي في المكتبة الوطنية في باريس ثلاث منها هي (Mss Arabes : ٣٦٠٩ وَ ٣٦١٠ وَ ٣٦١١). أضف إلى هذا كله مصدراً آخر يخبرنا عنه (جالاند) نفسه، ألا وهو رجل من حلب، يدعى حنا[٤]، قص عليه شفويا «كثيرا من القصص، من بينها قصص المصباح السحري».

من الواضح اذن أن دراستنا لترجمة (جالاند) وإنجازه الفريد، لا تفضي بنا إلى نتائج علمية دقيقة ما لم نتخذ أساسا لدراستنا المخطوطات الثلاث التي لدينا شبه يقين بأن (جالاند) ترجم نصّها العربي إلى الفرنسية، ما دامت مخطوطة قصص السندباد قد ضاعت وما دام ما قصه عليه حنا كان شفاها.

كان لفرنسا في هذا الوقت قَصَب السّبق في تصدير الكثير من انواع المعرفة ساطعة الإشعاع إلى جميع آداب الغرب، سواء أكان ذلك في ألمانيا أم في إنجلترا. وبقي الحال على هذا الشكل إلى أن بدأ المستشرقون وأساتذة العربية وعلماؤها في انجلترا بالقيام بالترجمة هم أنفسهم. فبالنسبة لكتاب ألف ليلة وليلة بدأت ترجمات إنجليزية، عن العربية، في الظهور بعد أن كان (جالاند) قد احتل الساحة نحو مائة عام ونيف. ومن هذه ترجمة قام بها الدكتور (J. Scott) عام ١٨١١م، إلاّ أن الجميع يعتقد بأنها ترجمة لترجمة (جالاند) ولا تقوم كلها (كما يقول صاحبها) على أساس النص العربي لمخطوطة (Edward Wortley Montagu). غير أنه سرعان ما وجدت هذه الترجمة طريقها إلى مكتبة الكاتب الروائي الشهير (Dickens)، أما مكتبة الروائي الآخر المشهور في العصر الفكتوري نفسه (وليم ثاكري) فقد احتوت على نسخة من ترجمة (جالاند)، ولكن طبعة ١٨١٣م ونسخة أخرى من ثلاثة مجلدات كان لين (E.W.Lane) قد قام بها وانتهى منها بين عامي ١٨٣٩ و ١٨٤١م[٦] وكان السبب الرئيس في توقف (William Torrens) عن ترجمته التي انهى منها مجلدا واحداً فقط عام ١٨٣٨م[٧] ويا ليت (Torrens) لم يتوقف، فرغم أن (Lane) كان الخبير العالم بالعربية وصاحب القاموس الشهير الذي يشهد بطول باعه في هذا المضمار، إلا أن (Torrens) كانت لديه حساسية الشاعر المرهف يضيفها إلى مايدنو به من علم ودقة (Lane).

ومهما يكن من أمر فإن (Torrens) استند في ترجمته إلى نسخة بالعربية من أربعة مجلدات

(٢) Chauvin, pp. 25 - 125

(٣) انظر: A. Galland, *Les Mille et Une nuit, Contes Arabes, 12* vols. (Paris, 1704-1713), see vol. I, "The Avertisement".

(٤) انظر كتاب: Mia,I. Gerhardt, *The Art of Story - Telling* (leiden, 1963), p.67.

(٥) J.Scott, *The Arabian Nights Entertainments.* 6 vols (London, 1811).

(٦) انظر: E.W.Lane, *The Thousand and One Night.* 3 vols (London,1839 - 1841).

(٧) انظر: H. Torrens, *The Book of the Thousand Nights and One Night.* 9 vol. I, (London, 1838).

أحضرها من الهند (Major Macan)، وطبعت في انجلترا بين عامي ١٨٣٩ وَ ١٨٤٢م، وتعرف بطبعة كلكتا[٨]. أما (Lane) فقد ترجم النص العربي لنسخة قاهرية «طبعت مؤخرا»، كما يجزم هو لنا بذلك. وغنى عن القول أن هذه النسخة هي طبعة بولاق وتاريخها ١٢٥١هـ، اي ١٨٣٦م[٩]. على أن الترجمات توالت، فظهرت ترجمة (John Payne) لعامي ١٨٨٢ ـ ١٨٨٤م مستندة إلى طبعة كلكتا[١٠]، ثم تلتها ترجمة (Burton) عام ١٨٨٥م مستندة إلى الطبعة نفسها[١١]، رغم أن صاحبها كان يستشير أحيانا طبعة (Breslau) (١٨٢٥ ـ ١٨٤٣م). أما في المانيا فإن أول ترجمة لترجمة (جالاند) ظهرت عام ١٧٣٠م على يدى (August Bohse)[١٢].

هذا القدر من الخلفية التاريخية كان لازما قبل أن نقرر أنه، باستثناء ترجمتي (Payne) و (Burton)، لم تعرف أوروبا قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر ترجمة أمينة، (بمعنى كاملة). وهذا أمر في غاية الأهمية، لأنه يجعلنا نتساءل ما الذي عرفته إذن أوروبا وما الذي لم تعرفه من **مادة ألف ليلة وليلة**؟ وكيف يكون لهذا الكتاب فعل السحر منذ أن أطل على أوروبا في العقد الأول من القرن الثامن عشر، قرن القيود الأدبية المقيدة بما أطلق عليه «الأمور المتعارف عليها» والتي لا يحيد المرء عنها، قرن ما يدعى (Decorum) في كل شيء، قرن العقلانية والكلاسيكية الجديدة، التي لم تلبث بعد لاي أن بدأت تتداعى أمام خيالٍ ساحرٍ لايحدُّ، أمام قصص رومانسية من الصعب أن لا تستساغ، وأمام تداعيات فنية من الصعب أن تنحى جانبا، وكأن كل امرىء كان في انتظار إطلالتها عليه؟

الف ليلة وليلة، الترجمة الفرنسية التي شاعت في أوروبا قبل أن تعرف أوروبا غيرها طيلة القرن الثامن عشر وحتى قبيل أواخر النصف الأول من التاسع عشر، هي إذن الحبة التي نتحدث عن زرعها في تربة فأينعت بتلك التربة قطافا. ولكن ما نوع تلك النبتة التي تعهدها (جالاند) واطل بها على أوروبا؟ أول ما أريد أن اقوله عن النص العربي الذي ترجمه (انظر المخطوطات المشار اليها أعلاه) أنه مكتوب بخط سيء، وبلغة عامية لا تكاد تقرأ في بعض الأمكنة، نص عامي غير متكافىء حتى في عاميته، لا تقرأ فيه الدقة، ولا تستطيع فهمه في بعض الأحيان، نص عربي أكثر ما يقال فيه إنه كلام أمي موغل في الأمية الحرفية للنص. وأمام هذه الصعوبة المستعصية لم يتردد (جالاند) في ترجمته على طريقة (جالاند) الخاصة. فإن لم يفهم النص أو بعض كلماته أضاف إليه أو حذف مقاطع منه لأسباب أحيانا واضحة وأحيانا لا تفسير لها. وبالطبع فقد حذف كل ما صعب عليه ترجمته، كما أنه حذف كل الشعر وما هو اشبه بالشعر، كما حذف بالطبع كل ما شعر بأن القرن الثامن عشر وتطلعات مجتمعه لا تقبله وأبقى كل ما ألمح اليه تحت وصف (La bienseance) في مقدمة ترجمته[١٣]. وبالتالي فإن أوروبا لم تعرف شيئا عما حذفه وسلمت طبعا بعدم وجود ما لم تره. وما لم يترجم لاقيمة فنية أو غير فنية له تذكر، على أي حال، فكان أن حصلت أوروبا من الكتاب إذن على الدرر التي رصَّعت بها آدابها.

وأما ما أضافه (جالاند) فهو أيضا في غاية

---

(٨) انظر كتاب: Macnaghten, W.H. (ed.) *The Alif Laila, or Book of the Thous and Nights and One Night.* 4 vols, (Calcutta, 1839-42).

(٩) من اجل الطبعات الواردة هنا، لاسيما طبعة (بولاق) وطبعة (برسلاو) يمكن للقارىء مراجعة كتاب: A.G. Ellise, *Catalogue of Arabic Books in the British Museum* (Norwich, 1967), pp. 290-91.

(١٠) نفس المصدر، ص ٢٩٤.

(١١) المصدر السابق نفسه.

(١٢) انظر: Katharina Mommsen, *Goethe und 1001 Nacht* (Berlin, 1981), p.xv.

(١٣) انظر كتاب: Gerhardt, p.74.

الأهمية. أضاف أحيانا مكان نص أو كلمة لم يفهمها ما يرضي الطبقة الارستقراطية الفرنسية التي كان يكتب لها: حتى جعل بغداد شبيهة بفرساي. ولأنه كان مصمما على أن يجعل قارىء ترجمته يستغني عن الذهاب إلى الأرض التي نبع منها كتاب **الف ليلة وليلة**، فقد زود القارىء بصورة حية يرى فيها شخصيات الشرق تتصرف أمام ناظريه وتتسلى بما يصدر عنها، مضيفا، عند كل فرصة، تلك المعلومات التي يتعطش القارىء الغربي لمعرفتها عن الشرق والعرب والإسلام في ذلك الوقت. وكان (جالاند) عالما بهذه الأمور من إقامته في الشرق الأدنى ومن ثقافته الواسعة. ولكن الحق يجب أن يقال: لقد كان (جالاند) يحب كل ما يتعلق بالشرق، ويضيف من عنده ما يضيف، ليدعم به شعورا بالعطف نحو موضوعه، عدا عن أنه كان مرهف الإحساس راقي النفس، مبدعا، لا بل أقول، ذا أسلوب روائي جعل من نص **الف ليلة وليلة** نصا كالحلم، نتاج عبقرية، جعلت عباقرة الكتاب في كل أنحاء وأرجاء الأدب الغربي يحلمون بهذا الإنجاز ويغنون به أخيلتهم حتى منذ طفولتهم[١٤]. وبالاختصار، لقد جعل (جالاند) القارىء (والكاتب الأوروبي) يألف ولأول مرة هذا التراث الشرقي ويتمثله ويستخدمه في نتاجه وفي كل مناسبة يستطيعها؛ حتى لقد قال الروائي الكبير (وليم ثاكري) إنه «يشعر بالأسف تجاه أولئك الذين لا تستهويهم **الليالي العربية**»[١٥]. لقد كان (جالاند) الشخص الوحيد والمناسب (نظرا لما اسلفت ونظرا لعقليته الروائية الرائعة والواضحة المعالم) الذي أوتى القدرة على أن يجعل من **الف ليلة وليلة** في أوروبا ما أصبحت عليه من شعبية لا حدود لها وحماس لا يصدق طيلة قرنين من الزمان ونيف.

والترجمة الأخرى التي حذفت كل ما قد يعارض حساسية أوروبا في القرن التاسع عشر، وهو ما سمته «بالألغاز»، هي ترجمة (Torrens) التي تعد في رأيي أفضل وأحسن وأقرب ما يكون لما نسميه ترجمة للنص العربي. لقد أبقى (Torrens) الشعر وماهو أشبه بالشعر وترجمه أحيانا مقفى، مما جعل عادة الانتقال من النثر، أن سميناه هنا نثرا، إلى الشعر أو ما أشبهه في سياق القصة، أصبح عادة يقلدها الكثير من الكتاب أمثال (ثاكري) و(ميريدث) وغيرهم في قصصهم ورواياتهم. ليس هذا فحسب، بل إن (Torrens) ترجم الشعر أحيانا مقفى، كما قلت، مما جعل الكتّاب في الغرب، من (جوته) إلى (ميريدث) و(تنيسون) وغيرهم، يقلدون القافية العربية في كتاباتهم محاكاة لشعر الغزل[١٦]. وهذا أمر مهم ومظهر لم يعط حقه حتى الآن. فربما تتاح لنا فرصة إيضاح افتتان الغرب وشعرائه وروائييه بقافية العرب في مناسبة أو محاضرة أخرى.

أما (Lane) وهو العالم باللغة العربية، فقد حذف، مثل (جالاند) و (Torrens) ما لم يستطع ترجمته، لاعتراض العصر الفيكتوري عليه، وترجم الشعر إلى نثر. وعليه فقد عرف الغرب قافية الشعر أيضا عن طريق ترجمة (Torrens). وهذا فضل له، وفعله ذلك أوجد نوعا من التقليد الروائي على طريقة **الف ليلة وليلة** وهو ما أسميه (Orientalization) أي محاكاة الطريقة العربية في القصص[١٧]، كما فعل

---

(١٤) للمزيد من الدراسة حول هذا الموضوع وانجاز (جالاند) في ترجمته، انظر المقال بالإنجليزية الذي نشرته في مجلة الادب المقارنة التي تظهر في باريس: R.Hawari, "Antoine Galland's Translation of the Arabian Night,s" *Revue de Littérature Comparée* (Avril - Juin, 1980), 150-164.

(١٥) Hawari, p. 162. وكذلك W.M. Thackeray, *Works* (Oxford, 1908), XVII, 431 وكذلك Hawari, p.162

(١٦) لقد اطلعوا بالطبع قبل ذلك على ترجمة المعلقات عام ١٧٨٣م، حيث نقل اليهم (وليم جونز) النص العربي الكامل للمعلقات السبع ايضا بالحروف اللاتينية، بما في ذلك قوافيها السبع.

(١٧) من اجل دراسة وافية لهذا الغرض، انظر: R.Hawari, "Poetical Orientalization in 18th and 19th Century England with Reference to William thackeray and his literay Retations", *Bulletin of the College of Arts. University of Riyadh*, vol. I (1970) pp 7-19.

الكـاتـب القـصصي الألمـاني (Hauff) و (وليم ثاكري)[١٨] و (Allan Poe)[١٩] و (جورج ميريديث) و(جوته) وغيرهم.

إذن ما عرفته أوروبا عن قصص **الليالي العربية** هي هذه الحصيلة في الترجمات الثلاث، التي حاولت أن أوجد نظرة خاصة اليها، وأحصر بذلك ما نعنيه وما يجب أن نعنى به عند دراسة **الف ليلة وليلة** على أنها موروثنا الذي نستطيع تقريه وتقري أهميته في الرواية الغربية. وأهم ما أريد قوله هنا هو أن هذا **الموروث أوجـد فـي أوروبـا بشكل مفاجىء وعفـوى** مـا أريـد أن أسميـه «تقديـس مـا هو شرقـي» أي « Cult of the oriental ». والمســؤول عن كل هذا الاندفاع نحو الشرق في آداب الغرب، سواء بالنسبة للأدب الفرنسي أم الألماني أم الإنجليزي هو ترجمة **الف ليلة وليلة** التي بحيـاتهـا الشرقيـة والوانهـا وبهـائهـا فتحت فصـلا جديدا في تاريخ القصص الشرقي في /نجلتـرا أيضـا بعـد أن كانت الحركة القصصية فيها تحذو حذو الحركة الفرنسية البحتة وتحاكيها. وطبقا لما جاء في كتاب (Martha Conant) حول القصـة الشرقية في /نجلترا في القرن الثامن عشر، فإن الترحيب بكتاب **الف ليلة وليلة**، وكذلك بكـتـاب (دولاكـروا) **الف يوم ويـوم** (١٧١٠ - ١٧١٢م)، يدل على أن الوقت كان مناسبا لهذا النوع من القصص ولقصص الجنيات لمؤلفها (Perault). والسبب الرئيس لذلك هو ردة الفعل تجاه كلاسيكية (Boileau) (١٦٣٦ - ١٧١٢م) المسيـطرة حتى ذلك الوقت[٢٠]، مما جعل هذا النهر الشرقي الساحر ينساب في جنايا الإبداعية (الرومانطيقية) الفرنسية، فأضحى الرومانسيون عندها مشدوهين أمام سحر قصص التـجـار والقضـاة والحجـاب والغيـلان والعفـاريت والقـرنـدليه وطيور الرخ، وما إلى ذلك، بطريقة تنبىء بقرب مقدم رومانسيي القرن التاسع عشر الذين شاع حماسهم لما يسمى بالشرقيين (Les Orientales).[٢١]

وتـضـيـف (Conant) موضحـة أن القصـة الشرقية، قبل هذا، بدأت بالإيحاء للفرنسيين لاتخاذ إمكاناتها كوسيلة للسخرية والهجو كما في قصص (Caylus) و (Hamilton). أما (مونتسكيو) فلم يخف محاولته للتعريض، عن طريق القصة الشرقية، بالمجتمـع الفـرنسي كمـا يراه. وأما عبقرية (فولتير) المتعددة المناحي فقد أدركت بثاقب نظرتها الطاقات الكـامنـة وراء هذا القصصي الشرقي، فاستخدمته مطيـة لفلسفتها وسخريتها.[٢٢] (فولتير)، هذا الذي عرف ترجمة (Simon Ockley) لحي بن يقظان، هو نفسه الذي لم يخف حماسه لترجمة **الف ليلة وليلة** حين قال: «لقـد أصبحت قاصا بعد أن قرأت **الف ليلة وليلة** أربع عشرة مرة». على أي حال فإن هدف فولتـيـر مـن وراء قصـصـه الشرقـيـة الفلسفيـة (Contes Philosophiques) هو أن يكـون قاصـا مسليا في قصصه وأن يكون الفيلسوف الساخر. وهما أمران يبدوان في كل صفحة من صفحات *(Zadig)*، أو كتـاب القـدر.[٢٣] وباستخدامه الخلفية الشرقية بطريقـة فكهـة خفيفـة الروح لم يختلف بذلك عن استخـدام (Oliver Goldsmith) لنفس المحيـط الشرقـي فـي كتابه *(The Citizen of the World)* في انجلتـرا[٢٤]. وهنا في انجلترا لا ننسى أن أهم قصة

(١٨) انظر: R.Hawari, "A Study of Sutlan Stork' as an Orientalizaton with Special Reference to the thackeray - Hauff Relationship." *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Riyadh*, vol. 3, (1973/74), pp. 7-22.

(١٩) انظر ايضا: R.Hawari, "A Note on Edgar Alan Poe's Orientalism", *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Riyadh*, vol. 4 (1975/76), pp. 7-19.

(٢٠) انظر كتاب: Martha P. Couant, *The Oriental tale in England in the Eighteenth Century* (New York, 1908), P.xxiii.

(٢١) Conant, p. xxiii.

(٢٢) Conant, everywhere.

(٢٣) Conant, pp. 279-281.

(٢٤) Conant, pp. 135, xxvi.

شرقيـة فلسفيـة هـي قصـة *(Rasselas)* للدكتـور (Samuel Johnson) الذي وضع قصته في محيط الشرق وانتهى إلى نهـاية لم ينته بها شيء، بعد أن أحاط (Rasselas) نفسه (والقارىء أيضا) بإطار جدى رصـين فحـواه «غرور النفس البشرية». ومن قبيل الصدفـة أن يظهـر كتـاب (فولتـير) المسمـى (Candide) في الوقت نفسه الذي ظهر فيه صنوه (راسلاس)[٢٥]. وكلا القصتين تنتميان إلى ما سبق وإن أشرنـا إليـه تحت عنوان (Contes philosoph-iques)، فقصر (Candide) وحيث يعيش منعزلا، يشبه الوادي السعيد ، حيث يعيش (راس لاس) منعزلا أيضا[٢٦].

ومهمـا يكن من أمـر، فإن انجلتـرا نحت أيضا المنحى الفرنسي نفسه في استخدامها القصة الشرقية للوعـظ، ولفلسفة الأمور، ولإطلاق السخرية ولتعهد روح الرومانسية الناشئة. ومع أن هذه الموضوعات تشير إلى الأنواع الأدبية الأربعة التي انغمس كتاب القصة الشرقية في مختلف محاولاتهم لإنجازها، الا وهي الفلسفية والهجائية والواعظة والخيالية، إلا أن الكتاب الفريد الأول الذي ينتمي إلى قصص الخيال هو طبعا **الف ليلة وليلة**. وهذا النوع من القصص الخيالي أفضى قبيل نهاية القرن الثامن عشر إلى قصة (Vathek) الذائـعـة الصـيـت التي يقـول عنـهـا (Edward Garnet) إنها تكاد تكون القصة الشرقية الحديثة الوحيدة التي «يمكن أن تظهر دون غضاضة في كتـاب **الليالي العربية**. وعلى يمينها علاء الدين وعلى يسارها على بابا»[٢٧].

وهناك وصف خاص حبت به (Martha Conant) اثـر **الف ليلة وليلة** في القصـة الإنجليـزية: إن **الليـالي العـربية** هي بالنسبة لها «العرابة الجنية للرواية الإنجليزية»[٢٨]. هذا بشكل عام، أما بشكل خاص فإن الكتـاب بسحـر قصصـه وترتيبها يقوم داخـل إطار عجيب في بسـاطتـه: شهـر زاد تقص قصصهـا على السلطان لألف ليلة وليلة. والقصص الغريبة تتلاحق بكثرة مدهشة، حتى ليظن المرء أنه يتمشى حالما في أيام هارون الرشيد، حيث، كما تقول (Conant)، «دائما يحدث غير المتوقع».[٢٩] إن هذا القول الأخير، الذي اتقنت فنه القصصي شهر زاد، «ذهب مثلاً»، فأصبح مقياس جودة الرواية في الغرب ما وضع يده عليه (E.M. Forster) عام ١٩٢٧م في كتابه **مظاهر القصة** *(Aspects of the Novel)*، حيـن قال إن أفضل مقياس هو ما علمتنا اياه شهرزاد: «ما الذي سيحدث بعد ذلك»، اي:

(What Would Happen Next).[٣٠] ورغـم أن الحبكة العامة لكتاب **الف ليلة وليلة**، داخل الإطار البسيـط المشـار اليه، ليست متطورة بالمعنى الذي صارت عليـه الحبكة اليوم، إلا أن بعض القصص يمكن أن توصف بأنها «قصص كلاسيكية»، كقصة علي بابا، وزين الأصنام، والملك والجني. والكتاب على أي حال هو كنـز من القصص لايعادله شيء في أي أدب. وحـين ظهرت هذه القصص في إنجلترا كانت مقـالات (Roger de Coverley) تحـوى قصصا تحاول استخدام نوع من الحبكة، ولكنها لم تلبث أن استشمت نوعا من القصص الراقي في خياله المفرط وفي محيـطه وعـاطفتـه وشعـوره، قصصـا قدمت للقصص الإنجليزي العنصر المهم في مجال الحبكة الروائيـة. ولا تشك (Conant) (وهي محقة فيما

(٢٥) Conant, p. 144.

(٢٦) Conant, p. 145.

(٢٧) انظر كتاب: E.Garnett, ed., *Vathek, an Arabian Tale* (London, 1893), preface.

(٢٨) Conant, p. 243.

(٢٩) Conant, p.3

(٣٠) انظر كتاب: E.M.Forster, *Aspects of the Novel* (Har-mondsworth, Middle Sex. penguin, 1962), p.35

تقول) في أن الحبكة التي لم يظهر مثلها قبل قصة (Crusoe) وقبل روايات (Fielding)، وخاصة رواية *(Tom Jones)* ، جاءت إلى القصة الإنجليزية من هذا الكنز الغني من قصص الف ليلة وليلة، فحلت الحبكة الشرقية محل التركيز على وصف الشخصية كأساس للقصة أو الرواية[٣١].

إن الإطار البسيط الذي يغلِّف قصص **الف ليلة وليلة** متفق عليه على أنه أثر في أوروبا قبل ترجمة (جالاند) في القرن الثامن عشر، وعلى وجه الخصوص في قصص (Boccaccio) كما وصلت الينا في كتابه *(Decameron)* ، الذي لا يشك أحد في تأثيره على قصص (تشوسر) الانجليزي، وخاصة فيما يتعلق بالإطار الذي نتحدث عنه، والذي ينسج معا مجموعة من القصص كرحلة الحج إلى (كانتربري)، وكالإطار الذي اختاره الكاتب الألماني (Hauff) لقصصه في ما أسماه *(Die Karavane)* **أي القافلة**، حيث نجد من بين قصصها الست قصة عنوانها:

« Die Geschichte Vom Kalif Storch » (١٨٢٦م)، أي قصة «الخليفة اللقلق»، تلك القصة التي تحاكي طريقة الرواية في كتاب **الليالي العربية**، والتي أوحت للروائي الإنجليزي (ثاكري) تقليد قصص الشرق مثل (هاوف)، فكتب قصته المعروفة بعنوان **«السلطان القلق»، التي لم يلبث** (Edgar Allan Poe) ان كتب مثلها قصة سماها (The Thousand and Second Tale of Scheherazade) ، أي **«قصة شهر زاد الثانية بعد الألف»**، محاكاة لعنوان قصة (ثاكري)، **«القصة الثانية بعد الألف»**.[٣٢]

هذا النوع من القصص، الذي هو محاكاة للقصص العربية والذي أشرنا اليه عند ذكر قصة *(Vathek)* ، لم يتوقف إلى أن وجد أكمل تعبير عنه وأطوله في قصة (Meredith) **حلق شاجبات** *The Shaving of Shagpat* عام (١٨٥٦م)، وهو الكتاب الذي وصفته الكاتبة الروائية الشهيرة (Eliot George) بأنه «ليلة عربية جديدة»[٣٣]، وبأنه، كما قالت في موضع آخر، «الليلة الثانية بعد الألف».

إن إمكانات **الف ليلة وليلة** وما تركته في الأدب الغربي من آثار لاتكاد تحصى. خاصة إذا أراد المرء أن يشير اليها كمؤثر في الأجناس الأدبية الأخرى. وغنى عن القول أن درجة إعجاب الكتاب في أوروبا **بالف ليلة وليلة**، بشكل عام، كانت موضع منافسة وتفاخر بينهم، كما أن كلا منهم كانت له قصة خاصة يتباهي بها وترافقه في شطحاته الأدبية، سواء أكانت هذه قصة نور الدين، أم قصة البرمكي مع الرجل الجائع، أم قصة النشار باني القصور في الهواء، وما إلى ذلك.

إن نظرة إلى محتويات مكتبة (ديكنز) أو (ثاكري) أو (جوته) وعشرات بل مئات غيرهم، لتقنع المرء بأن قصص موروثنا الشعبي هذا قد استحوذ على أذهانهم، وبالطبع منذ كانوا أطفالا. إن مثال الكاتب الكبير (جوته) يلقي بعض الضوء على أهمية الكتاب بالنسبة له. فقد كان يقرأ الكتاب في مكتبة (Weimar) ثم يستعيره. وتدل وثائق المكتبة على أنه، حسبما يؤكده (Keudell) و (Deetjen)، قد استعار ترجمة (جالاند) عدة مرات بين عامي (١٨٠٧م) و (١٨٢٣م).[٣٤] كما أن حماسه للشرق، والأدب العربي، كالمعلقات **والف ليلة وليلة**، وتاريخ العباسيين، وفصول متعددة من التاريخ العربي

(٣١) Conant, pp. 241-243.

(٣٢) انظر المصادر المشار إليها في التعليقات ارقام (١٧) و (١٨) و (١٩).

(٣٣) انظر كتاب: Ioan Williams, (ed.), *Meredith. The Critical Heritage* (London, 1971), pp. 41, 47.

(٣٤) انظر كتاب: W. Deetjen and E. Von Keudell, *Goethe als Benutzer der Weimarer Bibliothek* (Weimar, 1931), pp.82, 88, 133, 241.

والأدب العربي(٣٥) كان ينبع من نظرته العالميه إلى إنسانية الأدب. وسواء أكان هذا الأدب شرقيا أم غربيا فهو عنده الموروث المشترك لكل الإنسانية. وفيما يتعلق بالف ليلة وليلة فإن أثرها في أعمال (جوته) لأمر مدهش حقا. (انظر كتاب «كاترينا مومسن» في هذا الشأن»(٣٦): لقد افتتن (جوته) بإطار قصص شهر زاد، فأخذ يقص قصصه على أقرانه على طريقة الليالي العربية. وهذا واضح أيضا في سيرة حياة Wilhelm Meister وفي الطريقة التي استخدمها في نسخ قصصه في هذه الرواية، وخاصة في *Wilhelm Meister's Wandejahre*. (٣٧)

إننا لو قصدنا تعداد كتّاب الرواية وكتّاب القصة الذين رأوا في الف ليلة وليلة قمة الإنجاز فحاكوها واستخدموها في قصصهم بشكل أو بآخر ثم أثروا بها تراثهم ونظرتهم، لما اتسع الوقت ولاقتضى ذلك منا أكثر من ورقة كهذه. إن من عددناهم وذكرناهم في هذه العجالة، مضافاً إليهم آخرون من الشعراء وكتاب المسرحية والرواية مثل (Scott) و(واشنطون إيرفنج) و(مارك توين) وجميع كتاب الحركة الرومانسية في الآداب الألمانية والفرنسية والإنجليزية، ممن رفدوا وسقوا أدبهم بماء الحياة من أرضنا، «أرض الصباح»، ليسوا في الحقيقة إلا شهودا على منزلة ورفعة هذا الأدب الذي ترجم اليهم فتمثلوه وتمثلوا إنسانيته وعالميته، وأعادوه إلينا وإلى ذويهم أدبا إنسانيا رفيعا نحو الجزء الذي لايتجزأ منه. والجزء الذي هو قصص ألف ليلة وليلة أسموه «إلياذة القصة».(٣٨)

أفبعد هذا يمكن لمتشكك أن يرى نفسه وموروثه (كما عرفه الغرب من خلال الترجمة) سوى أنه على هذا المستوى الذي ساهم هو في بناء دعائم له لدى قوم آخرين؟ إنه إن بقى متشككا فإن أهل الغرب سيقولون له، مثلا، «لولا الليالي العربية لما كانت رحلات جلفر»! لقد ساهم موروثنا في خدمة عبقرية (سويفت) وعبقرية غيره من كتّاب الرواية الغربية الذين لاحصر لهم. وواقع الحال أن في هذا القول المختصر كل التواضع.

---

(٣٥) انظر: J.Weiss, *Goethe's West-Easterly Divan,* (Boston, Cambridge, Mass., 1877), The Notes; J.W. Von Goethe, *West – oestlicher Divan* (Stuttgardt, 1819), pp 251 – 556.

(٣٦) انظر: Mommsen, pp. 63-64.

(٣٧) Mommsen, pp. 63-64.

(٣٨) William, p. 43.

العصور، المجلد الرابع، الجزء الثاني، ٣٢٩ ـ ٣٤٥ (١٩٨٩م)

ظاهرة البخـــل عند النحـــاة

للدكتور عوض بن حمد القوزي

ملخص البحث : **البخل خلق مذموم، كما ان التبذير مثله مذموم ايضا، والتوسط في الأمر هو ما امتدحه الله تعالى، وإذا كان الإسراف يصاحبه شعور غير طبيعي، فإن البخل يخضع لعملية فكرية حادة، ولذلك كان اكثر البخلاء من العقلاء المفكرين، وقل أن تجد من الأغبياء بخيلاً، لأن العاقل يعمل عقله فيما يؤول المال إليه قبل إنفاقه، اما غير العاقل فإنه لايفكر في العواقب، وربما لايدري من اين اكتسب ماله وكيف ينفقه.**

ونظرة إلى متقدمي النحاة تجعلنا نقف على مايمكن ان يسمى بالظاهرة في البخل، فهم بلا شك ذوو فضل وعلم ورجاحة عقل، كما أنهم حسنو التقدير لظروف العيش، ويبدو أن تقليبهم لمسائل اللغة وقضايا النحو انعكس على سلوكهم العام، فكما كانوا مدبِّرين في هذه القضايا، كانوا مدبِّرين ايضا في شؤون المال، وقد وصل الحرص على المال باكثرهم إلى حد الشح والبخل على النفس، حتى لكان الشاعر وهو يهجو بعض ذوي الشان عناهم بقوله :

يُقَتِّرُ عِيسَىٰ عَلَىٰ نَفْسِهِ ... وَلَيْسَ بِبَاقٍ وَلَا خَالِدِ
وَلَوْ يَسْتَطِيْعُ لِتَقْتِيْرِهِ ... تَنَفَّسَ مِنْ مِنْخَرٍ وَاحِدِ

وكمـا أن في النحاة البخيل، فإن فيهم الورع والزاهد والحكيم، فضلا عن الأديب والفقيه والقاضي والناسك.

نهى الله سبحانه عن التبذير فقال: «ولا تبذر تبذيرا، إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين...»[١]، كما ذم المسرفين بقوله: «إنه لا يحب المسرفين»[٢]، وحذر من الشح فقال: «ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون»[٣]، وامتدح الوسط بين هؤلاء فقال في وصف عباده الصالحين: «والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا، ولم يقتروا، وكان بين ذلك قواما»[٤]، روى القرطبي أن التأديب في هذه الآية هو نفقة الطاعات في المباحات، فأدب الشرع فيها ألا يفرط الإنسان حتى يضيع حقا آخر، أو عيالًا، ونحو هذا، وألا يضيق أيضا ويقتر حتى يجيع العيال ويفرط في الشح، والحسن في ذلك هو القوام، أي العدل...»[٥]

(١) سورة الإسراء، الآية ٢٦ ـ ٢٧.
(٢) سورة الأنعام، الآية ١٤١.
(٣) سورة التغابن، الآية ١٦.
(٤) سورة الفرقان، الآية ٦٧.
(٥) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: مركز تحقيق التراث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م)، جـ١٣، ص٧٣.

ولما كان النقص من صفات البشر، فإن كثيرا من الناس يخرج عن العدل المذكور هنا، فتراه يميل إلى التبذير والإسراف، فيؤول به الحال إلى القضاء على كل ما يملك، وتشتد به الحاجة، فتدفعه إلى طلب ماعند الناس، وهذا لا يخلو من مصاحبة بعض عوارض الإذلال للنفس، والانتقاص من الكرامة، وقد يكون الميل نحو التقتير والشح وهو وإن كان سيئاً إلا أن بعض العقلاء نظروا إليه، وفضلوه عن نقيضه السابق. والغلو في الأمرين هو الدافع وراء الخصومات الأدبية حول تفضيل أيهما، الأمر الذي جعل بعضهم يعدّ الكرم إسرافاً وتبذيراً، كما اعتبر بعضهم البخل اقتصاداً وتدبيراً، وأخذ كل فريق يوجه النصوص والمأثورات نحو المسلك الذي نهج، آخذا بالظاهر تارة، وبالمعنى البعيد تارة أخرى، فترى البخيل يحتج مثلا بحديث رسول الله (ﷺ) «ذهب أهل الدثور بالأجور»[٦]، أو بقول أبى بكر رضي الله عنه: «إني لأبغض أهل البيت ينفقون رزق الأيام في اليوم»[٧] وهو في حقيقة الأمر لا يدعو إلى اتباع سنة، أو نهج سبيل العدل، بقدر ماهو تقوية لحجته ليصل إلى ماطبعت عليه نفسه من التقتير، بل قل إنه فلسفة لإلباس البخل حلة الفضيلة، وتحسين مظهره في عيون الآخرين، ولا أدل على خروج الأمر من مجال الطبع إلى حيز الفكر والنظر من المواقف المثيرة التي صورها الجاحظ في كتابه عن البخلاء، والجدل العقلي الذي يقيمه البخيل احتاجا على من يدفعه إلى مفارقة طبعه، ولعل من الأمثلة القريبة التي تفسر لنا خروج القضية عن مجالها الطبيعي، تلك الصورة التي تضمنتها رسالة سهل بن هارون إلى بني عمه، حين ذموا مذهبه في البخل، متتبعين كلامه في الكتب، فقد عابوه ببعض الأفعال، كخصفه النعال، وتصدير القميص، فعلل لهم ذلك بأن المخصوفة أبقى وأوطأ وأوفى، وأنفى لكبر، وأشبه بالنسك، واحتج بأن النبى عليه الصلاة والسلام كان يخصف نعله، ويرقع ثوبه، ويلطع إصبعه، وأنه لا جديد لمن لا يلبس الخلق. عابوه عندما قدم المال على العلم، فرد عليهم بأن المال به يغاث العالم، وبه تقوم النفوس قبل أن تعرف فضيلة العلم، وأن الأصل أحق بالتفضيل من الفرع.[٨]

والواقع فإن البخل لا صلة له بغنى أو فقر، بل هو متعلق بالطبع والسجية، وما جبلت عليه النفس البشرية، فكم من غني عاش عيشة الفقراء نتيجة بخله، وكم من متواضع الحال عرف بجوده وسخائه، والبخل لا يختص بفئة اجتماعية دون غيرها، ولا هو وقف على طائفة دون أخرى، إلا أن مما يلفت النظر شدة وضوح هذه الصفة في النحاة الأوائل، على شكل جعل الجاحظ يدرج مقدميهم في بخلائه، ويستشهد ببعض أقوالهم.[٩]

والبخل ليس صفة ملازمة لكل نحوي، بعيدة عن غيرهم من الأدباء والفقهاء والفلاسفة وغيرهم من الفئات التي حملت الثقافة بفنونها المختلفة، فالبخل سجية خُلقية قبل أن يعرف صاحبه النحو أو اللغة أو أي فن من فنون المعرفة، وقد كان لمتقدمي النحاة ومشهوريهم من البخل نصيب، ولهم فيه من المذاهب ما ميزهم عن غيرهم، الأمر الذي جعلهم في نظر البحث يكونون ظاهرة خاصة تستحق الدراسة.

فأبو الأسود الدؤلي (ت ٦٩هـ/ ٦٨٨م) وهو أبو

---

(٦) انظر احتجاج الأصمعي بهذا الحديث في: الجاحظ، ابو عثمان، عمرو بن بحر، **البخلاء** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت)، ص١٤٧.

(٧) انظر الجاحظ، ص١٥.

(٨) الجاحظ، ص ص ١٠ ـ ٢٥.

(٩) الجاحظ، ص١٥، ١٤٤، ١٤٥، ٢٣٢، ٢٦٣.

النحاة جميعاً، وأول من شق اللثام عن علم النحو[١٠]، كان معروفاً ببخله، ونحن إذ نعرض بعض المواقف التي تنم عن وضوح هذه الصفة فيه، إلا أنه في الوقت نفسه لا يدعها تخلو من ظرف أو فائدة، فهو يضفي على موقفه في البخل خفة الظل، ويغطي بظرفه وحكمته ما يعكسه بخله على مشاعر الآخرين، فكما أنه مقدم في البخلاء فإنه أيضا معدود في الحكماء والشعراء[١١]، والمحدثين.[١٢] شهد له بالعلم والحلم معاصروه، كما أنهم لاموه على بخله، روي أن رجلا قال له: أنت والله ظرف علم، ظريف لفظ، وعاء حلم، غير انك بخيل، فقال: وما خير ظرف لا يمسك مافيه؟![١٣]، فهو ـ كما ترى ـ لم يدفع تهمة البخل بامتعاض أو تأنيب أو نحوهما، بل استطاع بحكمته أن يصنع الحجة التي لم يستطع المتهم دفعها، وهكذا في مواقفه كلها، لا تراه يشاد الذين يخاصمونه على بخله، بل يحاجهم، ويناظرهم، فيفحمهم.

روي أن رجلا سأله فمنعه، فقال له: يا أبا الأسود، ما أصبحت حاتمياً، قال: بلى قد أصبحت حاتمياً من حيث لاتدري، أليس حاتم الذي يقول:

أَمَاوِيَّ إِمَّا مَانِعٌ فَمُبَيِّنٌ
وَإِمَّا عَطَاءٌ لَا يُنَهْنِهُهُ الزَّجْرُ؟![١٤]

لقد أخذ بأقرب الاختيارين إلى نفسه، وحاج به صاحبه في أسلوب لم يدع للجدل مكاناً.

وأبو الأسود لا يقف عند حد منع سائليه، بل يزودهم بالنصيحة بدل العطية، وهو يرى أن الرجل مايعطي ماله إلا لإحدى خلال:

إما رجل أعطى ماله رجاء مكافأة ممن يعطيه.
أو رجل خاف على نفسه فوقاها بماله.
أو رجل أراد وجه الله وما عنده في الدار الآخرة.
أو رجل أحمق خدع عن ماله.
وليس هو واحد من هؤلاء.[١٥]

فهو بخيل لا كالبخلاء، فمنعه عظة، وحرصه على ماله حزم، والذي يتدبر مواقفه لا يملك إلا أن يعجب من ذكائه وحنكته، روي أن ابنه أبا حرب بن أبي الأسود لزم منزله بالبصرة، لا ينتجع أرضاً، ولا يطلب الرزق في تجارة ولا غيرها، فعاتبه أبوه على ذلك، فقال، أبو حرب: إن كان لي رزق فسيأتيني، فقال له:

وَمَا طَلَبُ المَعِيْشَةِ بِالتَّمَنِّي
وَلَكِنْ أَلْقِ دَلْوَكَ فِي الدِّلَاءِ
تَجِئْكَ بِمِلْئِهَا يَوْماً وَيَوْماً
تَجِئْكَ بِحَمْأَةٍ وَقَلِيْلِ مَاءِ

(١٠) الذي لا خلاف فيه أن أبا الأسود الدؤلي هو الذي نقط المصحف بما عرف بنقط الإعراب، انظر: المبرد، أبو العباس، محمد بن يزيد، **الفاضل**، تحقيق عبد العزيز الميمني، ط١ (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م)، ص٥. السيرافي، أبو سعيد، الحسن بن عبد الله، **اخبار النحويين البصريين**، اعتنى بنشره وتهذيبه فريتس كرنكو (الجزائر: معهد المباحث الشرقية، الجزائر، خزانة الكتب العربية، ١٩٣٦م)، ص١٦.

(١١) له ديوان شعر مطبوع.

(١٢) انظر: ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، **الشعر والشعراء**، تحقيق وشرح احمد محمد شاكر، ط٣ (القاهرة: دار التراث العربي، ١٩٧٧م)، جـ٢، ص٧٢٣. الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط٤ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م)، جـ١، ص٣٢٤. الذهبي، شمس الدين، محمد بن احمد عثمان، **سير اعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الارناؤوط، وحسين الأسد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، جـ٤، ص٨٤.

(١٣) بدران، الشيخ عبد القادر، **تهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر** (دمشق، ١٣٢٩هـ)، جـ٧، ص١١٢.

(١٤) الاصبهاني، أبو الفرج على بن الحسين بن محمد القرشي، **كتاب الأغاني**، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية العامة (بيروت: مؤسسة جمّال للطباعة والنشر، د.ت)، جـ١٢، ص٣١٤، وقد روى القالي موقفاً كهذا للاصمعي مع ولد حاتم الطائي، انظر القالي، أبو علي اسماعيل القاسم القالي البغدادي، **الامالي** (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، جـ٢، ص ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(١٥) الاصبهاني، جـ١٢، ص٣٠٢.

وَلَا تَقْعُدْ عَلىٰ كَسَلٍ تَمَنَّى
تُحِيْلُ عَلىٰ المَقَادِرِ وَالْقَضَاءِ(١٦)

إن فلسفة أبي الأسود في البخل صريحة، فهو يعترف أن الله أراد لخلقه أن يكون فيهم الفقير والغني، وأن العطاء لم يغير الحال ولذلك قال لبنيه: «لاتجاودوا الله عز وجل، فإنه أجود وأمجد، ولو شاء أن يوسع على الناس كلهم حتى لا يكون محتاج لفعل، فلا تجهدوا أنفسكم في التوسعة فتهلكوا هزالا»(١٧)، وقوله: «لو أطعنا المساكين في أموالنا لكنا أسوأ حالاً منهم».(١٨)

أبو الأسود رجل عاقل، فقيه فصيح حكيم، وصفت حكمته بأنها شفاء الصدور، ودرر قلائد النحور(١٩)، وقد لقي من دهره القسوة، وعانى من الحرمان، وواجه ذلك بالصبر والحكمة، وسداد الرأي، يقول:

تَعَوَّدْتُ مَسَّ الضُّرِّ حَتَّى أَلِفْتُهُ
وَأَسْلَمَنِي طُولُ الْبَلَاءِ إِلىٰ الصَّبْرِ
وَوَسَّعَ صَدْرِي لِلْأَذَىٰ كَثْرَةُ الْأَذَىٰ
وَكَانَ قَدِيماً قَدْ يَضِيقُ بِهِ صَدْرِي
إِذَا أَنَا لَمْ أَقْبَلْ مِنَ الدَّهْرِ كُلَّ مَا
أُلَاقِيْهِ مِنْهُ طَالَ عَتْبِي عَلىٰ الدَّهْرِ(٢٠)

وهو مع ذلك عفيف النفس واللسان، ينفر من المسألة، ويقابل الحسنة بما تستحق أن تقابل به من الشكر، وهذه لعمرى من خصال العقلاء. روي أنه دخل على الجارود(٢١) في أخلاق له، فقال: ماهذا؟! قال: أصلح الله الأمير، ربَّ مملول لايستطاع فراقه، ففطن له الجارود، فبعث إليه بثياب ونفقة، فأنشأ يقول:

كَسَاكَ وَلَمْ تَسْتَكْسِهِ فَحَمِدْتَهُ
أَخٌ لَكَ يُعْطِيْكَ الجَزِيْلَ وَنَاصِرُ
وَإِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ ـ إِنْ كُنْتَ حَامِداً ـ
بِحَمْدِكَ مَنْ أَعْطَاكَ والْعِرْضُ وَافِرُ(٢٢)

ثم إنه قنوع بما رزقه الله، يحسن الادخار، ويجعله تجملا ليربأ بنفسه عن ذل المسألة، لاسيما وقد تغيرت به الحال، واتخذ منه الولاة موقفا يدعو أمثاله إلى الاستغناء عما لديهم، أو على الأقل التفاني عنه لئلا يعرض نفسه للخضوع لمن خالف هواهم، وكرهوا

(١٦) الاصبهاني، جـ١٢، ص ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠؛ بدران، جـ٧، ص١١٥، البغدادي، عبد القادر بن عمر، **خزانة الأدب، ولب لباب العرب**، ط١ «مصورة» (بيروت: دار صادر، د.ت)، جـ١، ص١٣٨، السيوطي، جلال الدين بن عبد الرحمن، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين النحاة** (بيروت: دار المعارف، د.ت)، ص٢٧٤.

(١٧) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، **المعارف**، تحقيق ثروت عكاشة، ط٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩م)، ص٤٣٥؛ ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، **وفيات الأعيان وانباء ابناء الزمان**، جـ٢، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٨م)، ص٥٣٩.

(١٨) البغدادي، جـ١، ص١٣٨.

(١٩) ياقوت الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله، **معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)**، تحقيق د.س. مرجليوث، الطبعة الأخيرة (بيروت: دار المأمون، ودار إحياء التراث العربي، د.ت)، جـ١٢، ص٣٨.

(٢٠) **ديوان ابي الأسود الدؤلي**، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، ط٢، (بغداد: مكتبة النهضة، مطبعة المعارف، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م)، ص١٠٦، وروى ابن قتيبة لبعض المحدثين أبياتاً ثلاثة بلفظ لا يختلف كثيراً عما جاء هنا، انظر ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، تحقيق الدكتور يوسف علي طويل، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، جـ٣، ص٢١٢.

(٢١) هو عبيد الله بن ابي بكرة القاضي، انظر القفطي، علي بن يوسف، **إنباه الرواة على انباه النحاة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م)، جـ١، ص٢٣؛ وابن خلكان، جـ٢، ص ص ٥٣٧ ـ ٥٣٨، وقيل: هو المنذر بن الجارود، انظر، البغدادي، جـ١، ص١٣٧.

(٢٢) ديوان أبي الأسود، ص ص ٨٤ ـ ٨٥؛ الزبيدي، أبو بكر محمد ابن محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٣٩٢هـ/ ١٩٨٣م)، ص٢٥؛ الاصبهاني، جـ١٢، ص٣٣١؛ القاسم بن علي الحريري، المتوفى سنة ٥١٦هـ/ ١١٢٢م، درة الغواص (مصر: مطبعة الجوائب، ١٢٩٩هـ)، ص٧١.

مذهبه. روي أن صديقا له يدعى الحارث بن خليد، وكان في شرف من العطاء قال له يوماً: ما يمنعك من طلب الديوان فإن فيه غنى وخيرا؟ فقال له أبو الأسود: قد أغناني الله عنه بالقناعة والتجمل...[٢٣]

إن رجلا كهذا يبني حياته على نظام معاشي غير معقد لا نستنكر منه مقابلة ما يناقضه بالحزم والصرامة، فهو صدوق لا يحب الكاذبين، وفي لا يقبل الخائنين، كتوم للسر لا يرضى لسره أن ينشر، مقتصد بخيل يسوؤه أن يمس ماله أو تناله يد التبذير، فقد روي أنه كان يجلس إلى فناء إمرأة بالبصرة فيتحدث إليها، وكانت إمرأة برزة جميلة، فقالت له: يا أبا الأسود، هل لك في أن أتزوجك؟ فإني صناع الكف، حسنة التدبير، قانعة بالميسور. قال: نعم، فجمعت أهلها فتزوجته، فوجد عندها خلاف ماقدر، وأسرعت في ماله، ومدّت يدها إلى خيانته، وأفشت سره، فغدا على من حضر تزويجه إياها، فسألهم أن يجتمعوا عنده، ففعلوا، فقال لهم:

أَرَيْتَ امْرَأً كُنْتُ لَمْ أَبْلُهُ
أَتَانِي فَقَالَ اتَّخِذْنِي خَلِيْلَا
فَخَالَلْتُهُ ثُمَّ أَكْرَمْتُهُ
فَلَمْ أَسْتَفِدْ مِنْ لَدُنْهُ فَتِيْلَا
وَأَلْفَيْتُهُ غَيْرَ مُسْتَعْتِبٍ
وَلَا ذَاكِرِ اللهِ إِلَّا قَلِيْلَا
أَلَسْتُ حَقِيقاً بِتَوْدِيْعِهِ
وَاتْبَاعِ ذَلِكَ صَرْماً جَمِيْلَا؟!

فقالوا: بلى والله يا أبا الأسود، قال: تلك صاحبتكم، وقد طلقتها لكم.[٢٤]

ويبدو أن بخل أبى الأسود كان ترجمة لخوفه من العوز، لا سيما وهو المعروف بعزة النفس وإبائها، خاصة وقد انقلبت به الحال في مجتمع يحسب عليه أنفاسه، ويتلقط هفواته، ويهزأ منه بمناسبة وبدون مناسبة[٢٥]، لا فرق في ذلك بين الولاة والعامة، فضلا عن كبر سنه وضعف حيلته، يضاف إلى ذلك علمه أن المسألة ذل، وأن السائل يؤذي نفسه كما يؤذي مشاعر الآخرين، وأن الفقر مدعاة للسؤال، ومن يقع في ماله بالإسراف فاحر به أن ينحدر إلى احتياج ما بأيدي الناس، وهو فوق ذلك يرى أن منع المسألة من الحزم، وهو إسهام في عدم إزعاج العامة. روي أنه سمع رجلا يقول: من يعشي الجائع؟، فقال: عليّ به، فعشاه ثم ذهب ليخرج، فقال: أين تريد؟ قال: أهلي، قال: هيهات، ما عشيتك إلا على ألا تؤذي المسلمين الليلة، ثم وضع رجله في القيد حتى أصبح.[٢٦]

وما يروى من قصص تصور بخله يجب أن يؤخذ بحذر، فهو لا يعدم الكائدين لاسيما وقد عرف بتشيعه لعلي بن أبي طالب رضى الله عنه، وقد شهد معه وقعتي الجمل وصفين[٢٧] وأكثر مشاهده، وقد

---

(٢٣) انظر الأصبهاني، جـ١٢، ص٣٢٣.

(٢٤) ديوان أبي الأسود، ص ص ١٢٢ ـ ١٢٣؛ وانظر التنوخي، القاضي ابو المحاسن المفضل بن محمد بن مسعر المعري، **تاريخ العلماء النحويين من المصريين والكوفيين وغيرهم**، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو (الرياض: مطبوعات جامعة الإمام محمد الإسلامية، مطابع دار الهلال للاوفست، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص ص ١٦٩ ـ ١٧٠؛ الأصبهاني، جـ١٢، ص ص ٣١٠ ـ ٣١١.

(٢٥) انظر المبرد، ص٧٢.

(٢٦) ابن قتيبة، **المعارف**، ص٤٣٥؛ وانظر، ابن خلكان، جـ٢، ص٥٣٩.

(٢٧) كانت وقعة الجمل بين على من جهة وبين طلحة والزبير ومن معهما من جهة، وذلك سنة ست وثلاثين للهجرة، انظر، اليافعي، عفيف الدين، عبد الله بن أسعد، **مرآة الجنان، وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان**، تحقيق عبد الله الجبوري، ط١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م)، جـ١، ص ص ١٢٩ ـ ١٣٤. وكانت وقعة صفين بين على ومعاوية، سنة سبع وثلاثين للهجرة، انظر الحموي، ابو عبد الله ياقوت بن عبد الله، **معجم البلدان** (بيروت: دار صادر، دار بيروت، د.ت)، جـ٣، ص١١٤، واليافعي، **مرآة الجنان**، جـ١، ص ص ١٣٤ ـ ١٣٨، وانظر فيهما، حسن ابراهيم حسن، **تاريخ الإسلام**، ط٧ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤م)، جـ١، ص ص ٣٦٤ ـ ٣٧٥.

لامه أخواله القشيريون في ذلك فأجابهم:

يَقُـولُ الأَرْذَلُوْنَ بَنُـو قُشَـيْرٍ
طِوَالَ الدَّهْـرِ لَا تَنْسَىٰ عَلِيًّـا
بَنُـو عَمِّ النَّبِـيِّ وَأَقْـرَبُـوهُ
أَحَبُّ النَّـاسِ كُلِّهِـمُ إِلَيَّـا
فَإِنْ يَكُ حُبُّـهُـمُ رشَـداً أصِـبْـهُ
وَلَسـتُ بِمـخْـطِيءٍ إِنْ كَانَ غَيًّـا(٢٨)

ومما نسب إليه يوم مقتل علي رضى الله عنه قوله:

أَلَا أَبْـلِغْ مُعَـاوِيَـةَ بنَ حَرْبٍ
فَلَا قَرَّتْ عُيُـونُ الشَّـامِـتِـيْـنَـا
أَفِي الشَّـهْـرِ الحَـرَامِ فَجَـعْـتُمُـونَـا
بِخَـيْرِ النَّـاسِ طُراً أجْـمَـعِـيـنَـا
قَتَـلْتُـمْ خَيْرَ مَنْ رَكِـبَ المَـطَايَـا
وَأَكْـرمِـهِـمْ وَمَنْ رَكِبَ السَّفِيْنَـا(٢٩)

وكان من نتائج تشيعه أن جفاه ولاة بني أمية، وناصبه العداء كثير من العامة، بل لقد تعرض له بعضهم بالأذى، فعبد الله بن عامر(٣٠) كان يكرم أبا الأسود، ثم ما لبث أن جفاه فصور ذلك أبو الأسود بقوله:

أَلَمْ تَرَ مَا بَيْـنَـي وَبَـيْنَ ابْـن عَامِـرٍ
مِنَ الْوُدِّ قَدْ بَالَتْ عَلَيْـهِ الثَّـعَـالِبُ
وَأَصْـبَـحَ بَاقِـي الْوِدِّ بَيْـنـي وَبَيْنَـهُ
كَأَنْ لَم يَكُنْ وَالدَّهْـرُ فِيـه عَجَائِبُ(٣١)

ويبدو أن حاله ساءت واضطر للديون ولم يجد من يشكو إليه غير والي البصرة عبيد الله بن زياد (ت ٦٧هـ/ ٦٨٦م)، فباح إليه بأن عليه دينا لا يجد إلى قضائه سبيلا، فكان ابن زياد يعده من الغد، فإذا جاءه تغافل عنه ولم يصنع شيئا وهكذا حتى يئس منه، فصور مشاعره بقوله:

دَعَـانِي أَمِـيْرِي أَنْ أَفُـوهَ بِحَـاجَتِي
فَقُلْتُ فَمَـا رَدَّ الجَـوَابَ وَلَا اسْتَمَـعْ
فَقُـمْـتُ وَلَمْ أَحْسِسْ بِشَيءٍ وَلَمْ أَصُنْ
كَلَامِي، وَخَـيْرُ القَوْلِ مَاصِيْنَ أَو نَفَعْ
وَأَجْـمَـعْتُ يَأْسـاً لا لُبَـانَـةَ بَعْـدَهُ
وَلَلْيَـأْسُ أَدْنَىٰ لِلْعَفَافِ مِنَ الطَّمَعْ(٣٢)

ويظهر أن التشيع(٣٣) كان وراء ما وقع له من أذى أقاربه وجيرانه الأدنين، وعرّضه للرمي بالحجارة ليلا، وشماتتهم به نهارا، وتهكمهم به عندما كلمهم في أمر الرجم قائلين له: إن الله يرميك لسوء مذهبك، فأقسم ألا يجـاور قاطعي رحم، يكذبون على الله، وقال، لو رمـاني ربي لأصـابني، فباع داره واشترى غيرها، فقال له قومه: يا أبا الأسود، بعت دارك!، فقال: لم أبع داري، وإنما بعت جاري، فأرسلها مثلا، وقال في ذلك:

رَمَـانِـي جَارِيَ ظَالِمـاً بِرَمِـيَّـةٍ
فَقُـلْتُ لَهُ مَهْـلًا، فَأَنْـكَـرَ مَا أَتَـى
وَقَـالَ الذِي يَرمِـيْـكَ رَبُّـكَ جَارِيـاً
بِذَنْـبِـكَ، والْحُـوبَـاتُ تُعْقِبُ مَا تَرَىٰ

(٢٨) انظر الزجاجي، أبو القاسم، عبد الرحمن بن إسحاق، **أخبار الزجاجي**، تحقيق عبد الحسين المبارك (بغداد: دار الرشيد للنشر، ١٩٨٠م)، ص ص ١٤١ ـ ١٤٢، السيرافي، ص١٥؛ التنوخي، ص١٦٩، القفطي، جـ١، ص١٧، وانظر ديوان أبي الأسود، ص ص ٧٢ ـ ٧٤.

(٢٩) انظر بقية الأبيات في: الطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الرسل والملوك، (تاريخ الطبري)**، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم (مصر: مطبعة دار المعارف، ١٩٦٠م)، جـ٦، ص٣٤٦٧ في حوادث سنة (٤٠هـ)؛ وانظر أيضاً، الأصبهاني، جـ١٢، ص٣٢٩؛ القفطي، جـ١، ص١٩.

(٣٠) هو أبو عبد الرحمن، عبد الله بن عامر بن كريز بن ربيعة الأموي، قتل عثمان وهو على البصرة، وشهد وقعة الجمل مع عائشة، وولاه معاوية البصرة ثلاث سنوات بعد اجتماع الناس على خلافته، ثم صرفه عنها، توفي بمكة سنة ٥٩ للهجرة، انظر خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ط٦ (بيروت: مطبعة دار العلم للملايين، ١٩٨٤م)، جـ٤، ص٩٤، وبهامشه مصادر ترجمة أخرى.

(٣١) انظر الأصبهاني، جـ١٢، ص٣٢٦.

(٣٢) انظر ديوان أبي الأسود، ص٦٧، والأصبهاني، جـ١٢، ص ص ٣١٢ ـ ٣١٣؛ بدران، جـ٧، ص١٥.

(٣٣) انظر الذهبي، جـ٤، ص٨٢؛ التنوخي، ص١٦٨.

فَقُلْتُ لَهُ لَوْ أَنَّ رَبِّي بِرَمْيِهِ
رَمَانِي، لَمَا أَخْطَأَ إِلَهِيَ مَا رَمَى

جَزَى اللهُ شَراً كُلَّ مَنْ نَالَ سَوْءَةً
وَيَنْحَلُ فِيهَا رَبَّهُ الشَّرَّ والأَذَى(٣٤)

إذا كانت هذه هي حال أبي الأسود في مجتمع البصرة، تنكر له كبارها وصغارها، ونسوا أنه كان قاضي البصرة وفقيهها(٣٥)، وتخلى عنه أقرباؤه وأصدقاؤه على كبرة منه وضعف(٣٦) إذن فلا عجب أن ينسب إليه أقوال وأفعال هو منها براء، ولعلنا لو استعرضنا شعره وعرضناه على محك النقد لخلصنا مسؤولية أبي الأسود من كثير منه(٣٧)، ويبدو أن بعض ما روي من قصص بخله لايثبت، وإنما ألصق به، لأنه يخالف ماعرف عنه من رجاحة العقل، والصراحة في القول، والصرامة في المنع، وهو فوق ذلك حكيم عرف الحياة وخبر المجتمعات وتقلب الزمان، ولعل مما يمكن دفعه عنه بعض الروايات التي تشتم منها روح التحامل عليه، وتنبيء عن الرغبة في تشويه سمعته، كأن يروى أنه انتبه ليلة فوجد دابته تقضم شعيرها، فقال لها: لا أراك تسرين وأنا نائم، فلما أصبح باعها(٣٨)؛ أبو الأسود أعقل من أن يتصرف هكذا، فدابته لم تتعد ما أعدّ لها هو من الشعير، فكيف ينقم عليها ويبيعها ثم هبه باعها لذلك، أليس مثله في حاجة إلى شراء دابة تقله؟! فإن اشترى أخرى ما عساها أن تكون؟!

ومثل ذلك ما روي عنه بأنه كان له دكان لايسع إلا مقعده وطبيقا يوضع بين يديه، وجعله مرتفعا، ولم يجعل له عتبا كي لا يرتقي إليه أحد، قالوا: فكان أعرابي يتحين وقته ويأتيه على فرس، فيصير كأنه معه على الدكان، فأخذ أبو الأسود دبّة وجعل فيها حصى، واتكأ عليها، فإذا رأى الأعرابي قد أقبل أراه كأنه يحول متكأه، فإذا قعقعت الدبّة بالحصى نفر الفرس، قالوا: فلم يزل الأعرابي يدني فرسه، وأبو الأسود يقعقع بالحصى حتى نفر الفرس وصرع صاحبه، فوقص، فكان لا يعود بعد ذلك إليه.(٣٩) الصنعة ظاهرة في مثل هذه القصة، أليس لأبي الأسود دار تكنه ويستطيع تناول طعامه فيها بعيداً عن أنظار الناس؟ ولو فرضنا جدلا أنه يحب أن يخرج عن قاعدة البخلاء الذين يحرصون على إخفاء اللقمة، وسلمنا بأنه يحب تناول طعامه وهو على دكانه، أليس يمكنه منع الأعرابي بغير هذه الحيلة الضعيفة؟، ألم يكن بإمكانه أن يصرفه بالعبارة إن عزت الإشارة؟، ثم ماذا عساه يكون ذلك الأعرابي الذي يمد يده إلى مائدة الآخرين دون أن يوجهوا إليه الدعوة؟ لا شك أن أعرابي أبي الأسود هذا بريء من تهمة مشاركة أبي الأسود طعامه براءة أبي الأسود من الجناية التي أدت إلى دق عنق الأعرابي. ترى هل تخلى الأعرابي عن كرامته ولم يستطع مقاومة الجوع فانقض على مائدة يعلم أن صاحبها يكره أن تمس؟ ولو سلمنا جدلا أن هذا حدث مرة واحدة فكيف نسلم بأن هذا الأعرابي أخذ يتردد على الرجل، بل كيف نسلم بالحيلة التي لجأ إليها لتخليص مائدته؟ أليس في البصرة أحد غير أبي الأسود فيقصده الأعرابي؟ ولو أن الأعرابي هذا أكثر من الإلحاح عليه أيكون أبو الأسود قليل الحيلة في منعه بصرم وحزم، ألم يمنع ماله من قبيلة بأسرها جاءته تطلب المعاونة في دية

(٣٤) انظر، الأصبهاني، جـ١٢، ص ص ٣١٨ ـ ٣١٩؛ القفطي، جـ١، ص٢٢؛ وانظر ديوان أبي الأسود، ص ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٣٥) الحنبلي، أبو الفلاح، عبد الحي بن العماد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ط٢ (بيروت: دار المسيرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، جـ١، ص٧٦؛ وانظر أيضاً ديوان أبي الأسود، ص١٢٤.

(٣٦) توفي أبو الأسود وعمره خمس وثمانون سنة، انظر التنوخي، ص١٧٠.

(٣٧) الوقوف عند نقد ما نسب إليه من الشعر خارج عن إطار هذا البحث.

(٣٨) انظر الزبيدي، ص٢٥؛ الأصبهاني، جـ١٢، ص٣٣١؛ الحريري، ص٧١.

(٣٩) الجاحظ، **البخلاء**، ص١٤٥؛ الأصبهاني، جـ١٢، ص٣٢٢.

الليثي؟ إنه ليس بالرجل الذي يلجأ إلى سلوك كهذا وهو المعروف بالصراحة حتى مع الولاة الأشداء؛ ولئن كان مقدما في البخلاء إلا أنه أيضا مقدم في الدهاة والحاضري الجواب[٤٠]، فمنعه لن يكون بحيلة ساذجة كهذه، ولكنه سيقع بذكاء ودهاء وحسن تخلص، وسيكون فيه صريحاً حتى ولو كان ثمنه عليه كبيراً، فقد روي الأصمعي قوله: ليس للسائل الملحف خير من المنع الجامس.[٤١] ولعل في الموقفين الآتيين دليل على أسلوبه في المنع على الرغم من تحرك دوافع الشك حول وقوعهما على ما ترويه المصادر، وهما وإن كانا دليلين على بخل الرجل ـ كما تسوقهما الآثار ـ فهما أيضا لا يعدمان الطرافة وحسن الحوار وحضور البديهة.

١ ـ قيل إنه خرج مع أصحابه إلى الصيد، فلما جلسوا للطعام جاء أعرابي فقال: السلام عليكم، فقال أبو الأسود: كلمة مقولة، قال الأعرابي: أدخل؟ فقال أبو الأسود: وراءك أوسع لك!، فقال الأعرابي: إن الرمضاء أحرقت رجلي، فقال أبو الأسود: بل عليهما، فقال: هل عندك شيء تطعمنيه؟ فقال أبو الأسود: نأكل ونطعم العيال، فإن فضل شيء فأنت أحق به من الكلب! قال: مارأيت ألأم منك. فقال أبو الأسود: بلى، ولكنك نسيت.[٤٢]

٢ ـ ومثل هذا الموقف روي له موقف مشابه مع ابن أبي الحمامة، إذ يروى أنه قدم عليه وهو جالس في دهليزه وبين يديه رطب، فسلم ودار بينهما حوار كالذي سبق، فقال الرجل: أنا ابن أبي الحمامة. فردّ عليه أبو الأسود قائلاً: كن ابن أيّ طائر شئت وانصرف. قال: أسألك بالله إلا أطعمتني مما تأكل، فألقى إليه أبو الأسود ثلاث رطبات، فوقعت إحداهن في التراب، فأخذها يمسحها بثوبه، فقال له أبو الأسود: دعها، فإن الذي تمسحها منه أنظف من الذي تمسحها به، فقال: إنما كرهت أن أدعها للشيطان، فقال له: لا والله، ولا لجبريل وميكائيل تدعها.[٤٣]

إن مثل هذا القصص لا يتفق ومقام رجل في عداد الحكماء والفقهاء وكبار التابعين، وليس ثمة من تفسير له غير الخلاف المذهبي الذي أعمى الأنظار عن جليل العمل الذي قدمه أبو الأسود في خدمة العربية، وإعرابه للقرآن الكريم، وفتحها على خصلة نقص لم ينفرد بها أبو الأسود دون غيره من العباد.

والأصمعي، عبد الملك بن قريب (ت٢١٦هـ/ ٧٩٥م) أسد الشعر والغريب والمعاني ، وإمام في النحاة[٤٤]، ناظر الكسائي وسيبويه وغيرهما في النحو فظهر عليهم في بعضها، وكشف عن نديّة لا تدافع[٤٥]، وهو بحر في اللغة لا يعرف مثله فيها[٤٦]، وقد جمع إلى علمه بالنحو واللغة علمه بالشعر، فكان حتف الكلمة الشرود[٤٧]، قال عنه الأخفش: مارأيت

(٤٠) انظر ياقوت الحموي، **إرشاد الأريب**، جـ١٢، ص٣٤؛ البغدادي، جـ١، ص١٣٦.

(٤١) الزبيدي، ص٢٤.

(٤٢) الزبيدي، ص٢٥؛ الأصبهاني، جـ١٢، ص٣٠٤.

(٤٣) الأصبهاني، جـ١٢، ص٣٠٤.

(٤٤) السيرافي، ص٥٨، وانظر أيضاً الخطيب البغدادي، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد (أو مدينة السلام) (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، جـ١٠، ص٤١٠؛ وانظر الفيروزابادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، **البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة**، تحقيق محمد المصري، ط١ (الكويت: منشورات مركز المخطوطات والتراث، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ص١٣٦؛ ابن خلكان، جـ٣، ص١٧٠.

(٤٥) انظر مناظرته للكسائي في التنوخي، ص ص ٢٢٠ ـ ٢٢١؛ الزجاجي، أبو القاسم، عبد الرحمن بن اسحاق، **مجالس العلماء**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط٢ (القاهرة: مطبعة المدني، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص ص ٥٥ ـ ٥٧، وعن مناظرته لسيبويه، انظر البغدادي، **تاريخ بغداد**، جـ١، ص ٤١٧؛ الزبيدي، **طبقات النحويين واللغويين**، ص ١٦٩.

(٤٦) انظر البغدادي، **تاريخ بغداد**، جـ١، ص ٤١٦، القفطي، جـ٢، ص ٢٠١.

(٤٧) السيرافي، ص ٦٧

أحداً أعلم بالشعر من الأصمعي وخلف، وفضّل الأصمعي على خلف لأنه كان معه نحو.(٤٨) وكان ثقة في ذلك كله.(٤٩) وهو معدود أيضا في البخلاء(٥٠)، ولكنه وظف عبقريته في تحسين مظهر بخله، فجعل الناس تتقبله وكأنما هو حق لا يمكن دفعه، وفي رسالة أبي العاص إلى الثقفي، ومأخذه عليه في مجالسة الأصمعي، واستحسانه لروايته في «أن أكثر أهل النار النساء والفقراء، وأن أكثر أهل الجنة البله والأغنياء، وأن أرباب الدثور هم الذين ذهبوا بالأجور» في ذلك كله ما يلائم ميل الثقفي إلى جمع المال، كما أنه أيضا إشارة إلى ماعرف عن الأصمعي من البخل، ومن حسن تبرير لمسلك البخلاء، فهو يرى أن كثيراً من النساء يدخلن النار بسبب تبذيرهن، كما أن الفقراء أوقعهم تبذيرهم في هوة الفقر، وأن كثرة البله والأغنياء في الجنة، لأن الأولين أشبه بالأطفال، ولأن الآخرين فازوا بالجنة لحرصهم وحسن تدبيرهم. من خلال هذه الرسالة يتبين أن الثقفي إنما هو مقلد لمنهج الأصمعي في البخل، متبع تفسيره في توجيه النصوص، والاحتكام إلى ظاهر اللفظ، كما أنه في الوقت نفسه كان مقلداً لابن التوأم المعروف ببخله أيضا.(٥١)

ولم يكن الأصمعي حريصا على المال، شحيحا فحسب، بل كان حسن الوسيلة في جمعه وتحصيله، فقد روى المبرد أن رجلا كان يألف حلقة الأصمعي، فإذا صار إلى ضيعته أهدى إلى الأصمعي مما يحمل منها، فترك حلقة الأصمعي، وألف حلقة أبي زيد ـ وكان أبو زيد لايقبل شيئاً ـ قال، فمر الرجل يوما بالأصمعي، فأنشده الأصمعي للفرزدق:

وَلَجَّ بِكَ الهِجْرَانُ حَتَّى كَأَنَّمَا
تَرَىٰ المَوْتَ فِي البَيْتِ الذِي كُنْتَ تَأْلَفُ(٥٢)

وفي ذلك ما ترى من عتاب رقيق، وحث لصاحبه على العودة، ضماناً لعدم انقطاع الهدايا. وفي قصته مع جعفر بن يحيى بن خالد البرمكي والجارية التي وهبها له، ثم افتداها جعفر منه بالمال لمّا كرهت خلقة الأصمعي، في تلك القصة دليل آخر على حب الأصمعي للمال، وحرصه عليه أكثر من حرصه على التمتع بالجمال(٥٣)، كيف لا يكون الأصمعي كذلك وهو يرى نفسه صياداً لدراهم الملوك؟!، فقد روي أنه كان بحضرة الرشيد، ودخل عليه إسحاق بن إبراهيم الموصلي، فطلب الرشيد من إسحاق أن يسمعه شيئاً من شعره فأنشد:

وَآمِرَةٍ بِالبُخْلِ قُلْتُ لَهَا اقْصِرِي
فَلَيْسَ إِلىٰ مَا تَأْمُرِينَ سَبِيْلُ
أَرَىٰ النَّاسَ خِلَّانَ الجَوَادِ وَلَا أَرَىٰ
بَخِيْلًا لَهُ فِي العَالَمِيْنَ خَلِيْلُ
وَمِنْ خَيْرِ حَالَاتِ الفَتَى لَوْ عَلِمْتِهِ
إِذَا قَالَ شَيْئاً أَنْ يَكُوْنَ يُنِيْلُ
فِعَالِي فِعَالُ المُكْثِرِيْنَ تَجَمُّلًا
وَمَالِي كَمَا قَدْ تَعْلَمِيْنَ قَلِيْلُ
وَكَيْفَ أَخَافُ الفَقْرَ أَوْ أُحْرَمَ الغِنَىٰ
وَرأْيُ أَمِيْرِ المُؤْمِنِيْنَ جَمِيْلُ

فقال الرشيد لحاجبه: أعطه عشرين ألفاً، ثم قال: لله

---

(٤٨) انظر البغدادي، **تاريخ بغداد**، جـ١٠، ص٤١٦.

(٤٩) الأنباري، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد، **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م)، ص١٢٣.

(٥٠) انظر ابو الطيب اللغوي، عبد الواحد بن علي، **مراتب النحويين**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م)، ص٨٥؛ وانظر قصته في الجاحظ، **البخلاء**، ص١٣١ ومابعدها.

(٥١) انظر الجاحظ، **البخلاء**، ص ص ١٤٦ ـ ١٤٧ وهامشه.

(٥٢) الأنباري، ص١٢٠، والبيت في **ديوان الفرزدق**، (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، جـ٢، ص٢٣، وفيه (تيلف) وهي لغة تميم، وانظر موقف جعفر بن يحيى منه وهو يعرض بيتي ابن الأحنف في الفراق، أبو الطيب اللغوي، ص ص ٩٨ ـ ١٠٠.

(٥٣) البغدادي، **تاريخ بغداد**، جـ١٠، ص٤١٤.

أبيات تأتينا بها يا إسحاق، ما أتقن أصولها، وأبين فصولها، وأقل فضولها، فقال: «والله يا أمير المؤمنين لا أقبل منها درهما، قال: ولم؟ قال: لأن كلامك خير من شعري، قال: يافضل، ادفع إليه عشرين ألفا أخرى، قال الأصمعي: فعلمت أنه أصيد مني لدراهم الملوك.»(٥٤)

ويبدو أن البخلاء مجمعون على كراهة الاستقراض، لأن فيه مخرجاً للمال من مكان آمن، أما الاستجداء والصدقة فإن الأصمعي يرفعهما إلى درجة قتل النفس المؤمنة عمداً، فيكون المنع إذن إنما هو حيلولة دون وقوع ذلك الجُرم، فكان على رجل عاقل مثل الأصمعي أن يحول بين السائل ومسألته بكل ما أوتي من قوة؛ فقد روي أن رجلاً جاءه يستجديه فقال له: لو وهبت لك درهماً واحداً لفتحت على مالي باباً لا تسده الجبال والرمال، ولو استطعت أن أجعل دونه ردما كردم يأجوج ومأجوج... أتدري ماتريد بشيخك؟ إنما تريد أن تفقره، فإذا أفقرته فقد قتلته، وقد تعلم ما جاء في قتل النفس المؤمنة.(٥٥) واتفق أن استقرضه أحد أصدقائه بعض المال، فسأله الأصمعي أن يسكّن قلبه برهن يساوي ضعف ما طلب، فقال له صديقه: ياأبا سعيد، أما تثق بي؟، قال: بلى، وإن خليل الله إبراهيم كان واثقاً بربه، ومع ذلك قال: «ولكن ليطمئن قلبي».(٥٦)

وروى له الجاحظ موعظة لطالب سلف ليس من المناسب نقلها هنا، وهي على ما يحتمل فيها من المبالغة لم تخل من الفائدة والعظة، بالإضافة إلى الكشف عن صراحة الأصمعي في صرف المستقرضين بعيداً عنه، ضناً منه بعدم تعريض صداقته إلى مايخدش وجهها، ويوهن عراها، من خصومة تتولد بينه وبين المقترض، تؤدي إلى قطيعة بينهما، وقد كانا بعيدين عن الوصول إليها لولا دخول القرض بينهما، وقد رأى أن صرف صديقه من غير إقراض أبقى على صداقتهما وأدوم، ولذلك وعظه بقوله: «كانت العادة في الديون، والسيرة في الأسلاف، الردّ أو التقاضي فإن تقاضيتك فأغضبتك أسمعتني ماأكره، فتجمع عليَّ المطل وسوء اللفظ، والوحشة وإفساد اليد، وأنت أظلم، فأغضب كما غضبت... فأنا أضن بصداقتي لك، وأشح على نصيبي منك من أن أعرضه للفساد، وأن أعينك على القطيعة.(٥٧)

وليس من عجب أن يغلب الأصمعي بحجته وبيان منطقه سائلا مثل صاحبه، أو أي سائل كان، فقد أوتي من الفصاحة ماجعل معاصريه يعجبون به، فيصفه بعضهم بأنه بلبل يطرب بنغماته(٥٨)، ويستمع آخر إلى مناظرته لسيبويه فيقول: «الحق مع سيبويه، وهذا (الأصمعي) يغلبه بلسانه».(٥٩)

ولعل ما روي عن الأصمعي من مواقف تبرهن على بخله، يذكّرنا بتلك التي قيلت في حق أبى الأسود، وبالرغم من قناعتنا بأنهما بخيلان، فإن التحري في قبول تلك الروايات أو رفضها مما تقتضيه منهجية البحث، لا سيما بعد مرور هذه الحقب الطويلة من الزمان، فضلاً عما اعترى بعض تلك الأخبار من تزيّد، وما قد خضع منها للأهواء، فرجل كالأصمعي، لا يعدم المنافسين في الجاه والمنزلة، بل لنقل إنه لا يعدم الكائدين الحاسدين له على ماأوتى من فصاحة، وحضور بديهة وقوة حافظة، فإذا تمثل قول الأسدي؛

---

(٥٤) عبد الحميد الشلقاني، **الأصمعي اللغوي** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢م، ص٩٨.

(٥٥) الجاحظ، **البخلاء**، ص ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٥٦) الأبشيهي، بهاء الدين أبو الفتح محمد بن احمد، **المستطرف في كل فن مستظرف**، الطبعة الأخيرة (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م)، جـ١، ص٨٣.

(٥٧) الجاحظ، **البخلاء**، ص ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٥٨) البغدادي، **تاريخ بغداد**، جـ١٠، ص ٤١٤.

(٥٩) الزبيدي، ص١٦٩.

أَعْـدَدْتُ لِلضِّـيْفَـانِ كَلْبـاً ضَارِيـاً
وَهِـرَاوَةً مَجْـلُوْزَةً مِنْ أَرْزَنِ
وَمَـعَـاذِراً كَذِبـاً وَوَجْـهـاً بَاسِراً
مُتَشَـكِّيـاً عَضَّ الزَّمَـانِ الأَلْزَنِ(٦٠)

لا ينبغي أن ننسب إليه هذه الأبيات، كما لا ينبغي أن نقـول: إنـه «يتهـدد ضيوفه، وقد أعد لهم كلباً ضارياً، ولوح لهم بهراوة غليظة من خشب صلب قد شدّت من أحد طرفيها، فإذا كان في هذا كفاية لصرف الضيفـان فقـد حقق بذلك رغبته، وإلا ففي الحيلة منجـاة منهم باختـلاق المعـاذيـر والشكـوى من الزمـان».(٦١) فالرجـل يتمثـل الأبيات ويرويها، لأنه ينجذب إلى معانيها بحكم كونه بخيلاً، ثم إنه يجمعها ضمن ما يجمع من أحاديث البخلاء(٦٢)؛ وفوق ذلك كيف نحمله على اختلاق المعاذير الزائفة وهو الصريح في منعه، الحكيم في رفضه ـ على نحو مامرّ ـ وإلا لما عرف بأنه صدوق.(٦٣)

ومن بين الروايات التي نحن بصددها تلك الرواية التـي أثـر أن الأصـمـعي حدث بهـا أبـا حاتم السجستـاني، وذلك أن رجلا قال لابنه: يا بني، لا تشتر دابّة، فإنك تنام وهي تعمل فيما يسوؤك، ولكن اشتر أرضاً، فإنك تنام وهي تعمل فيما يسرك.(٦٤) ثم قصة الرجل الذي أقام برذونه على الأري (المعلف) فانتبه من نومه فوجده يعتلف فصاح بغلامه: يا ابن آدم، بعه، وإلا فهبه، وإلا فرده، وإلا فاذبحه، فأنام ولا ينام، يذهب بحر مالي، ما أراد إلا استئصالي.(٦٥)

هذه القصـة التي يرويهـا الأصمعي تعيـد إلى الأذهان خبر أبي الأسود مع دابته، وتكشف عن أن كثـيراً من القـصص قد خضـع لأهـواء الرواة. والأصمعي بخيل حقاً، لكنه عاقل فطن، ومن خلال أسـلوب معـيـشتـه يمكننـا وضعـه في مكـانـه الطبيعي،فتـراه يوماً وقد سأل جلساه عن عيشهم، وعما يأكلون ويشربون، وكلما ذكر له أحدهم طعاماً حسناً وشراباً طيباً قال: بئس العيش هذا، ليس هذا عيش آل الخطاب؛ حتى إذا سئل عن إدامه قال: يوماً لبن، ويوماً زيت، ويوماً سمن، ويوماً تمر، ويوماً جبن، ويوماً قفار (خبز بلا إدام)، ويوماً لحم، عيش آل الخطاب.(٦٦)

وإذا نظرنـا إلى هذا التنوع في المآكل، ندرك أن الرجل حكيم، يأخذ بمبدأ تنويع المآكل، كما لا يبقى على نوع واحد من الإدام، ولكن ما هو قدر ما يستهلك من هذه الأطعمـة في كل يوم؟! إنـا لانشـك أنه لا يستهلك منها إلا قليلا وفي حدود ضيقة، دليلنا في ذلك ما نراه عليه من تنكر للنفقة على عياله، وهو يعلم أن الله قد كتب فيهم الأجر، ومع ذلك فهو يقول عنهم:

«العـيـال عيـالان: شهـوة مفـسـدة، وضرس طحون،... وقد زعموا أن العيال سوس المال، وأنه لا مال لذي عيال...»(٦٧)

وأحـاديث الأصمعي في البخـل والتقتـير تخرج مخرج الحكم، وتقع من النفس البشرية موقعاً حسناً، فهـو يقـول مثلا: «نعم الإدام الجوع، ونعم شعار المسلمـين التخفيف»(٦٨)، وقوله: «قيل لأعرابي: ألا

(٦٠) الجاحظ، **البيان والتبيين**، جـ٢، ص٧٩؛ الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط٣ (بيروت: دار إحياء التراث، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م) جـ٢، ص٢١٠؛ ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، جـ٣، ص٢٦٥.
(٦١) انظر الشلقاني، ص٩٥.
(٦٢) السيوطي، ص٣١٣.
(٦٣) انظر، الانباري، ص١١٥.
(٦٤) انظر، الزبيدي، ص١٦٨.
(٦٥) الجاحظ، **البخلاء**، ص ص ١١٦ ـ ١١٧.
(٦٦) الجاحظ، **البخلاء**، ص ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.
(٦٧) الجاحظ، **البخلاء**، ص ٢٣٤.
(٦٨) الجاحظ، **البخلاء**، ص ٢٦٣.

أقل من الرجاء؟ قال بلى، اليأس المريح أقل منه».[٦٩]

ويبدو أن مثل هذه الروايات هي التي رمي الأصمعي بافتعالها، وإلى مثلها يشير ابن أخيه عندما سئل: ما فعل عمك؟ قال: قاعد في الشمس يكذب على الأعراب.[٧٠] ولعل مما يؤيد احتمال تبرئة الأصمعي من كثير مما نسب إليه من روايات، ما رواه الأزهري من أنه جيء للأصمعي بكتاب النوادر المنسوب إليه، فوضع بين يديه وجعل ينظر فيه، فقال: ليس هذا كلامي كله، وقد زيد فيه عليّ، فإن أحببتم أن أعلم ما أحفظه منه وأضرب على الباقي فعلت، وإلا فلا تقرؤوه. قال سلمة بن عاصم: فأعلم الأصمعي على ما انكر من الكتاب وهو أرجح من الثلث...[٧١]

أما أبو الحسن، سعيد بن مسعدة المعروف بالأخفش الأوسط (ت ٢٢١هـ/ ٨٣٦م)[٧٢]، فهو أحد أئمة العربية[٧٣]، وأعلم الناس بالكلام وأحذقهم بالجدل[٧٤]، والطريق إلى كتاب سيبويه[٧٥]، وصف بأنه كان أوسع الناس علما[٧٦]، وهو معظم في النحو عند البصريين الكوفيين[٧٧]، ولكنه كان بخيلا، إلا أن بخله يختلف عن سابقيه في الشكل وإن وافقهما في المضمون، فبخله كان متصلاً بالعلم الذي كان لايبذله إلا بجُعل، ولا يتردد في اصطناع الوسائل التي تبلغه مؤمَّله.

(٦٩) الزبيدي، ص١٦٩.

(٧٠) انظر أبو الطيب اللغوي، ص٨٤، وهناك تجد دفاع أبي الطيب عن الأصمعي، وانظر الخبر أيضاً في اليماني، عبد الباقي بن عبد المجيد، **إشارة التعيين وتراجم النحاة واللغويين**، تحقيق عبد المجيد دياب، ط١ (الرياض: شركة الطباعة العربية السعودية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ص١٩٤.

(٧١) انظر الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، **تهذيب اللغة**، حققه وقدم له عبد السلام محمد هارون (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة، دار القومية العربية للطباعة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م)، جـ١، ص١٥.

(٧٢) اختلف في تاريخ وفاته، انظر ذلك في المصادر التي سنحيل إليها عند الترجمة له.

ويبدو أن معاصريه أدركوا هذه الصفة فيه، وعرفوا مقدار استحسانه لكتاب سيبويه الذي يعد هو أعلم الناس به فتخوف الجرمي (ت ٢٢٥/ ٨٣٩م) والمازني (ت ٢٤٩/ ٨٦٣م) أن يدعي الكتاب لنفسه، عندئذ تشاورا في طريقة تمنعه من ادعائه، فبذلا له مالا مقابل إقرائهما الكتاب، وأرغباه حتى أجابهما، وشرعا في القراءة عليه، ومن ثم أظهرا أن الكتاب لسيبويه، وفوتا على الأخفش ما قد يسوقه إليه حب المال من ادعاء الكتاب لنفسه.[٧٨] ولعل مما يقوي هذا الشعور الذي انتابهم نحو الأخفش ـ إن لم يؤكده ـ ما أثر عنه من أخذه كتاب أبي عبيدة (ت ٢١٠هـ/ ٨٢٥م) في القرآن، ذلك الكتاب الذي زاد فيه الأخفش ونقص منه، ثم ادعاه لنفسه مبرراً ادعاءه بأن الكتاب لمن أصلحه وليس لمن أفسده.[٧٩] كما أن لمقولته هو دوراً في إثارة الشكوك نحوه، وأنه كان يميل إلى ادعاء كتاب سيبويه فعلا، فقد أثر عنه قوله: «ماوضع سيبويه في كتابه شيئاً إلا وعرضه عليّ، وكان يرى أنه أعلم به مني وأنا اليوم أعلم به منه.»[٨٠] فإذا كان الأمر على هذا، الا يمكن الأخفش أن يتصور أنه يصلح شيئاً في كتاب سيبويه ثم يصل به إلى ماحدث لكتاب أبي عبيدة؟!. ثم أليس قد اتهم

(٧٣) انظر ابن خلكان، جـ٢، ص٣٨٠.

(٧٤) أبو الطيب اللغوي، ص١١١؛ القفطي، جـ٢، ص٣٩.

(٧٥) ابن النديم، محمد، **الفهرست**، بعناية فوستاف فلوغل (بيروت: مكتبة خياط، د.ت)، ص٥٢؛ التنوخي، ص٨٥.

(٧٦) السيرافي، ص ٥١.

(٧٧) أبو الطيب اللغوي، ص١١١؛ ياقوت الحموي، **إرشاد الأريب**، جـ١١، ص٢٢٩.

(٧٨) الأنباري، ص ص ١٣٣ ـ ١٣٤؛ ياقوت الحموي، **إرشاد الأريب**، جـ١١، ص٢٢٦.

(٧٩) انظر القفطي، جـ٢، ص ص ٣٧ ـ ٣٨؛ ولعل الأخفش هنا يطبق مبدأ «الهدف يبرر الوسيلة».

(٨٠) أبو الطيب اللغوي، ص١١٢؛ ياقوت الحموي، **إرشاد الأريب**، جـ١١، ص ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

الرجل بوضع كتاب في النحو من كتاب على الملقب بالجمل.(٨١)

ولئن كان ادعاؤه كتاب سيبويه مدفوعاً من بعض الباحثين المحدثين(٨٢)، إلا أن أحداً لم ينكر عليه حب المال، وحرصه عليه، ولولا هذا الميل لما قنع بما بذله الكسائي له من مال لقاء إقرائه كتاب سيبويه من ناحية(٨٣)، ثم تأديب ولده من ناحية أخرى، وكان حقه أن يعلن المناظرة عليه انتقاما لأستاذه سيبويه خاصة ولمناهج النحويين البصريين عامة.(٨٤)

ويبدو أن الأخفش كان يحسن التخلص من المواقف التي يحرج فيها، فبالرغم من شعوره بالتفوق على سيبويه، إلا أنه لما ناظره وعرف مقدرة أستاذه الذي يصغره في السن قال له: «إنما ناظرتك لاستفيد لا غير»(٨٥)، ترى أليس من طريق أمامه للاستفادة من علم أستاذه غير سبيل المناظرة؟، لكن سيبويه وقد لمس فيه هذا الشعور لم يفوت له الفرصة فقال له: «أتراني أشك في هذا؟!».

إن حرص الأخفش على المال وتحصيله هو الذي جعله يقرىء بعض تلاميذه كتاب سيبويه مرتين(٨٦)، ولعله من خلال تدريسه كان يعمّي عليهم، ليضطروا إلى ملازمته، ومن ثم يضمن هو استمرار الجُعل، لأنا نستبعد أن يقرىء الأخفش أحداً من الطلاب بدون مقابل. ولنا بعد أن نتصور تنبيهه النحاة على عوار الكتاب وتركه لهم(٨٧)، أنستطيع أن نقول إنه كان يريد جذب انتباههم إلى مقدرته العلمية في فك معميات الكتاب، وحل عويصه، وتذليل صعبه، مقابل ما يدفعون من مال؟ أنقول مطمئنين إن مخالفته لبعض مسائل الكتاب كانت من أجل هذا الغرض أيضا؟ قد نقول نعم إذا عرفنا أن الرجل نهاز للفرص التي تنتهي إلى تحصيل المال، ألم يكن الدافع له على تأليف كتابه «المسائل الكبير» هو ما لاحظه من اعتماد الكوفيين على مسائل من النحو؟(٨٨)، أليس حرصه على تحصيل المال هو الذي دفعه إلى تصعيب الأسلوب في كتابة تلك المسائل؟ ألم يضج طلابه من عدم معرفتهم أكثر ما أورده فيها؟ وإذا علمنا أن مسائله قد استغلقت حتى على ثعلب وهو من هو في النحو واللغة(٨٩)، فلنا أن نتصور حال من هم أقل من ثعلب علماً ودراية. ثم ما لنا ننثر الاستفهامات حول تكسبه بعلمه، ووسائله في الحصول على المال، ما لنا نسأل وهو نفسه يعلنها صراحة أنه لم يضع كتبه تلك لله، وأنه لم يجعلها مستغلقة إلا من أجل التكسب.(٩٠)

وإذا كان الأصمعي قد عاتب مريده على انقطاع الصلة بحجة الانقطاع عن التلقي(٩١)، فإن الأخفش سلك الطريق نفسه في عتاب المعذل بن غيلان وقد استجفى ولده عبد الله الذي كان الأخفش يؤدبه، إذ كتب إليه:

أَبْـلِغْ أَبَـا عَمْـرٍو إِذَا جِئْـتَـهُ
بِأَنَّ عَبْـدَ اللهِ لِي جَافِي

(٨١) انظر الزبيدي، ص٧٣؛ القفطي، جـ٢، ص٣٨.

(٨٢) انظر الورد، عبد الأمير محمد أمين، **منهج الأخفش الأوسط في الدراسة النحوية**، ط١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م)، ص ص ١٧٣ ـ ١٧٥، وانظر، الأخفش، أبو الحسن سعيد بن مسعدة، **كتاب العروض**، قدم له وحققه أحمد محمد عبد الدايم عبد الله (مكة المكرمة: المكتبة الفيصلية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ص٢٦ (المقدمة)، وانظر أيضاً الأخفش، **معاني القرآن**، تحقيق فائز فارس، ط١ (الكويت: المطبعة العصرية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م)، جـ١، ص١٧.

(٨٣) انظر ياقوت الحموي، **إرشاد الأريب**، جـ١١، ص٢٢٩.

(٨٤) انظر الورد، **منهج الأخفش الأوسط**، ص١٧٦.

(٨٥) التنوخي، ص٨٦؛ القفطي، جـ٢، ص٤٠.

(٨٦) انظر الأنباري، ص١٨٩.

(٨٧) أبو الطيب اللغوي، ص١١٢.

(٨٨) الزبيدي، ص٧٣؛ القفطي، جـ٢، ص٣٨.

(٨٩) الزبيدي، ص ٧٤.

(٩٠) الجاحظ، **الحيوان**، جـ١، ص ص ٩١ ـ ٩٢.

(٩١) انظر الأنباري، ص ١٢٠.

قَدْ أَحْكَمَ الآدَابَ طُرًّا فَمَا
يَجْهَلُ شَيْئاً غَيْرَ إِنْصَافِي

فأجابه المعذل مدركاً ما رمى إليه الأخفش:

إِنْ يَكُ عَبْدُ الله يَجْفُوكُمُ
يَكْفِيْكَ إِلْطَافِي وَإِتْحَافِي(٩٢)

وأما أبو العباس (محمد بن يزيد المبرد المتوفى سنة ٢٨٥هـ/ ٨٩٨م)، وأحمد بن يحيى ثعلب المتوفى سنة ٢٩٢هـ/ ٩٠٤م فهما علمان متعاصران، وقد ختم بهما تاريخ الأدباء، وقد وصفهما أحد أهل عصرهما بقوله:

أَيَا طَالِبَ الْعِلْمِ لاَ تَجْهَلَنْ
وَعُذْ بِالْمُبَرِّدِ أَوْ ثَعْلَبِ
تَجِدْ عِنْدَ هَذَيْنِ عِلْمَ الْوَرَىٰ
فَلاَ تَكُ كَالجَمَلِ الأَجْرَبِ
عُلُومُ الخَلاَئِقِ مَقْرُونَةٌ
بِهَذَيْنِ بِالشَّرْقِ وَالْمَغْرِبِ(٩٣)

قامت بينهما منافرات ومهاجاة ومناظرات(٩٤)، وأخبارهما في تأصيل مذهبي البصرة والكوفة في النحو أشهر من أن تذكر، فقد فاضت بآرائهما كتب النحو والسير والأدب، وبالرغم من فضلهما ومكانتهما العلمية والاجتماعية فقد كانا بخيلين، بل لا نظلمهما إن قلنا إن بخلهما عظيم بمقدار علوّ مركزهما العلمي، وأنه قد يفوق بخل من تحدثنا عنهم.

فالمبرد يقول: «ما وزنت شيئا بالدرهم إلا ورجح الدرهم في نفسي»(٩٥) وقد وصف بأنه ممسك بخيل، ولذلك فإنه لم يعلّم أحداً العربية مجاناً، لكنه إن علم أحداً فإنه يبالغ في تعليمه بقدر مايدفع له من الأجر.(٩٦)

ويبدو أن موقفه من توجيه طلاب العربية إلى الزجاج ليقرأوا عليه كتاب سيبويه أولًا، ثم يقدمون إليه بعد ذلك، يبدو أنه كان من قبيل تهيئة الزجاج لرئاسة البصريين بعده من جهة، ثم ضمان استمرار الزجاج في الوفاء بالتزامه نحو شيخه من ناحية أخرى(٩٧)، فلما انقطع إجراء الزجاج ما كان تعوده المبرد منه، لم يدع المبرد الأمر يمضي دون أن ينبه تلميذه إلى استئناف البر الذي كان قد قطعه على نفسه، فدبر للأمر ما يستحقه من الحكمة، إذ وجه إلى الزجاج سؤالًا أفحمه فيه وانقطع عن الإجابة عليه، وعندئذ أفهمه أن هناك أشياء كثيرة قد بقيت عليه، فكان من واجبه أن يتذكر أستاذه ليكون له في مثلها مرجعاً، فلم يسع الزجاج إلا الاعتذار عن الانقطاع، ووعده بالرجوع إلى ما كان تعوده منه.(٩٨) ويصل الحرص بالمبرد على عدم بذل العلم إلا بأجرة أن أحكم الحجر على نسخته من كتاب سيبويه، فلم يمكّن أحداً منها، وضن بها ضناً شديداً على طلاب العربية مع علمه بإلحاحهم عليها، وخاصة أولئك الذين قصدوا العراق لتعلم كتاب سيبويه وتلقيه من جملته، الأمر الذي جعل رجلا كأبي الحسين محمد بن الوليد ابن ولّاد (ت ٢٩٨هـ/ ٩١٠م) يحتال لاستنساخها بعيداً عن علم المبرد، فلما ظهر أبو العباس على ذلك

(٩٢) القفطي، جـ٢، ص٤١، الورد، **منهج الأخفش الأوسط**، ص١٧٦، القوزي، عوض بن حمد «رحلة كتاب سيبويه من البصرة»، **مجلة كلية الآداب، جامعة الملك سعود**، المجلد ١٤، العدد الثاني ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ص ص ٥٤٨ ـ ٥٥٩.

(٩٣) انظر الزبيدي، ص ص ١٠٥ ـ ١٠٦؛ ابن خلكان، جـ٤، ص٣١٤.

(٩٤) انظر البغدادي، **تاريخ بغداد**، جـ٥، ص٢٠٨؛ السيوطي، ص١١٦، ١٧٣.

(٩٥) القفطي، جـ٣، ص٢٤٩.

(٩٦) انظر خبره مع الزجاج وقد فرض له الزجاج درهماً في كل يوم إلى أن مات المبرد مقابل إقرائه كتاب سيبويه، الأنباري، ص ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٩٧) انظر الأنباري، ص٢٤٥؛ القفطي، جـ٣، ص٢٥٠.

(٩٨) انظر الزبيدي، ص ص ١١١ ـ ١١٢.

سعى بأبي الحسين إلى بعض خدمة السلطان ليحبسه ويعاقبه في ذلك.[٩٩] والمبرد لا يتورع في التدريس لأي طالب وإن فسدت عقيدته ما دام يبذل له المال، فرجل كابن الراوندي (ت ٢٩٨هـ/ ٩١٠م) معروف بالزندقة والإلحاد وفساد الاعتقاد، أخذ عنه

أصحابه، ودفاعها القوي، وحجتها المقنعة في كون دنانيره قد ذهبت فيما كان يأكله ولا يسأل عنه من أين جاء[١٠٦]، أقول: إن صحت هذه الرواية فإنها لا تكشف عن بخل ثعلب فحسب، بل يبدو أنه أراد أن يكشف لأصحابه قوة منطق ابنته ومقدرتها على

والذي يبدو أن بخل ثعلب هذا مرده الجزع من الفقر، والخوف من العدم، يضاف إلى ذلك خوفه على مستقبل ابنته الوحيدة إذا هو لبى نداء ربه، فهو يحرص على ألا يدعها عالة على الناس، بل يتركها في غنى عما في أيديهم، حفظاً لكرامته وكرامتها، ولهذا تراه يتمثل كثيراً قول إسحاق بن خلف:

لَوْلَا أُمَيمَةُ لَمْ أَجْزَعْ مِنَ العَدَمِ
وَلَمْ أجب فِي اللَّيَالِي حِنْدِسَ الظُلَمِ
وَزَادَنِي رَغْبَةً فِي الْعَيْشِ مَعْرِفَتِي
ذُلَّ اليَتِيمَةِ يَجْفُوهَا ذَوُو الرَّحِمِ
أحَاذِرُ الْفَقْرَ يَوْماً أَنْ يُلِمَّ بِهَا
فَيَهْتِكَ السِّتْرَ عَنْ لَحْمٍ وَعَنْ وَضَمِ
تَهْوَىٰ حَيَاتِي وَأَهْوَىٰ مَوْتَهَا شَفَقاً
وَالْمَوْتُ أكْرَمُ نَزَّالٍ عَلىٰ الحُرَمِ
أَخْشَى فَظَاظَةَ عَمٍّ أَوْ جَفَاءَ أَخٍ
وَكُنْتُ أُبْقِي عَلَيْهَا مِنْ أَذَى الْكَلِمِ (١٠٨)

وعندما توفي ثعلب آل ماله ـ وهو كثير ـ إلى ابنته.(١٠٩)

ومع أن الناس مشتركون في هذا الشعور نحو أبنائهم، وكل منهم يود لو تركهم أغنياء عن الآخرين إذا رحل عنهم، إلا أن البخيل يتخذ من هذا السبب المشترك ذريعة لإحكام الأقفال على المال، معللاً أحياناً بأن الإنفاق تبذير، وأن التبذير يؤدي إلى هلكة المال، وهذه تؤدي إلى الحسرة والموت، فيكون الإنفاق مما يؤول إلى قتل النفس.

ومن بخلاء النحاة أبو عبد الله بن محمد بن عرفة المعروف بنفطويه (ت ٣٢٣هـ/ ٩٣٤م) وهو من تلاميذ المبرر وثعلب(١١٠)، ومع حسن معشره، ومباشرته مجالس الناس فقد كان بخيلا شحيحاً(١١١)، ويشترك مع أستاذه ثعلب في صفة البخل، كما يشركه في أن له بنتاً أيضاً.(١١٢)

وهناك من النحاة البخلاء أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري (ت ٣٢٧هـ/ ٩٣٨م)، فكما اشتهر بحفظه، وعدّ أحفظ من تقدمه من الكوفيين، اشتهر ببخله بالرغم من عدم وجود عيال يثقلون كاهله بالنفقة، أو يخاف عليهم وطأة الفقر بعد مماته، بالإضافة إلى كونه ذا يسار وحال واسعة، فقد أثر أنه لم يأكل له أحد شيئاً قط.(١١٣) ويروى أن أبا يوسف الأقسامي وكان معاصراً للأنباري وقف عليه يوماً في المسجد فقال: يا أبا بكر، قد أجمع سبعة فراسخ ناس على شيء ـ يعني أهل بغداد ـ فأعطني درهما حتى أخرق الإجماع، فقال: وما هذا الإجماع يا أبا يوسف؟ قال: أجمع أهل هذا البلد عن آخرهم على أنك بخيل، فضحك ولم يعطه شيئاً.(١١٤)

وترى الأنباري لأجل ذلك قد وطن نفسه على تقبل نوع من الأطعمة التي تنم عن تقشف، وتعكس حياة الشظف حتى أصبح لا يحب سواه، الأمر الذي جعل بعض معاصريه يشفق عليه من شدة بخله، وما حرم نفسه منه من طعام حلال، فنصح بأن يحال بينه وبين تدبير نفسه، لأنه يقتلها، ولا يحسن أن يقيم أودها، ثم توجه إليه مستفهماً: لم تفعل هذا بنفسك؟ فقال: أبقى على حفظي.(١١٥)

وإذا علمنا أن الرجل كان زاهداً، ثقة، صدوقاً، أدركنا أن بخله لا لحب المال، ولا هو خوف من الفقر،

(١٠٨) انظر، القفطي، جـ١، ص١٤٩، والأبيات كاملة في: التبريزي، **شرح ديوان الحماسة** (بيروت: دار القلم، د.ت)، جـ١، ص ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(١٠٩) انظر ياقوت الحموي، **إرشاد الأريب**، جـ٥، ص١٠٥.

(١١٠) اليماني، ص ١٥.

(١١١) الزبيدي، ص ١٥٤؛ ياقوت الحموي، **إرشاد الأريب**، جـ١، ٢٦٦.

(١١٢) الزبيدي، ص ١٥٤.

(١١٣) الزبيدي، ص ١٥٤.

(١١٤) الزبيدي، ص ١٥٤.

(١١٥) الأنباري، ص ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧؛ ياقوت الحموي، **إرشاد الأريب**، جـ١٨، ص٣٠٩.

بل كان يحـرم نفسـه تلك الملذات لئلا ينشغل عن العلم، ولذلك قال الراضي عنه لما بلغه بعض أمره: لا ينبغي أن يكون العلم في قلب أحد أحلى منه في قلب هذا الرجل.[١١٦] حقاً لقد بلغ به حب العلم إلى حد حرمان نفسه من أكل الرطب ونفسه تشتهيه، فتراه يشمه ويقول: أما إنك طيب، ولكن أطيب منك ما وهب الله عز وجل لي من العلم[١١٧]، ولما وقع في مرض الموت أكل كل ما كان يشتهي وقال: هي علة الموت.[١١٨]

ولا يظن ظان أن صفة البخل منحصرة في نحاة المشرق، بحجة أن أصلهم في الأغلب من الموالي، وأن غيرهم من نحاة الأمصار لا يشركهم في هذه الصفة، بل نجد في نحاة المغاربة من يتفوق في البخل على نحاة المشـارقـة البخـلاء، فأبـو حيان محمد بن يوسف الأنـدلسي (ت ٧٤٥هـ/ ١٣٤٤م) كان على فضله وغزارة علمه بخيلاً، بل إنه ليفخر بالبخل كما يفخر النـاس بالكرم[١١٩]، وقد روي عنه قوله: «إذا قرأت أشعار العشق أميل إليها، وكذلك أشعار الشجاعة تستميلني وغيرها، إلا أشعار الكرم ما تؤثر في.»[١٢٠]

وإذا نظرنا إلى تصور أبي حيان لما يمكن أن يكفي لمعاش الفقير في مصر، وجدناه يقدر له في اليوم أربعة أفلس، موزعـة على النحـو التـالي: يشتـري بائتـه بفلسـين، وبفلس زبيباً، وبفلس كوز ماء، ويشتري ثاني يوم ليمـوناً بفلس ليأكل به الخبز[١٢١]، وله في تبرير شحه شعر جميل تضمن إلى جانب ذلك وصايا متنوعة، يأتي على رأسها تحذيره من غدر الزمان.[١٢٢]

وبعد: فليس من قدمنا في هذا البحث من الأسماء هم كل البخلاء من النحاة، وأن من عداهم كرام، بل ينبغي التنبيـه إلى أن هؤلاء من أشهرهم علما كما أنهم أيضا من أشهرهم بخلاً. وإذا كان أبو عبيدة قد قال: لا يكون نحوي شجاعاً، وأبو العباس المبرد قال: لا يكـون نحوي جواداً، فإني أقول مطمئناً بأن في النحاة الزاهد والكريم ومعتدل الإنفاق، وهنا قد نجد في غير طائفـة النحـاة من يبـزهم في مجـال الشح والتقتير، ولله في خلقه شؤون.

---

(١١٦) ياقوت الحموي، **إرشاد الاريب**، جـ١٨، ص٣١١.

(١١٧) ياقوت الحموي، **إرشاد الاريب**، جـ١٨، ص ٣١٠؛ الأبناري، ص٣٦٧.

(١١٨) الأبناري، ص ٣٧١.

(١١٩) الحنبلي، جـ٦، ص ١٤٦؛ السيوطي، **بغية الوعاة**، ص١٢١.

(١٢٠) المقري، التلمساني، أبو العباس أحمد بن محمد، **نفح الطيب**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، جـ٢ (بيروت: دار الكتاب، ١٩٤٩م)، ص٥٤٣.

(١٢١) المقري، جـ٢، ص ٥٤٣.

(١٢٢) المقري، جـ٢، ص ٥٦٧؛ وانظر أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف الغرناطي، **تذكرة النحاة**، تحقيق عفيف عبد الرحمن، ط١ (لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ص ص ١٣ ـ ١٤.

العصور، المجلد الرابع، الجزء الثاني، ٣٤٧ ـ ٣٥٩ (١٩٨٩م)

دور النظريات الاجتماعية في أبحاث الشيخوخة

للدكتور إبراهيم محمد العبيدي

ملخص البحث : **هذه الدراسة هي محاولة لتحديد بعض إسهامات النظريات الاجتماعية في مجال أبحاث الشيخوخة حيث تم رصد بعض الجوانب والأبعاد لظاهرة الشيخوخة التي كشفتها وألقت الضوء عليها مجموعة من النظريات الاجتماعية، فبعد أن كان الاهتمام منصباً على مفهومي النشاط والارتباط فقد أدى توظيف النظريات الاجتماعية في مجال الشيخوخة إلى لفت الانتباه إلى قضايا مهمة مثل قضية مكانة كبار السن والتي أثارتها نظرية التحديث، حيث ركزت هذه النظرية على العلاقة بين التحديث والتنمية بصفة عامة ومكانة كبار السن، كما أدي توظيف مفهوم التنشئة الاجتماعية إلى التركيز على وكشف مايعتري عملية التنشئة من خلل في مرحلة الشيخوخة، كما أدي توظيف النظرية التبادلية إلى الاهتمام بالعلاقات الاجتماعية لكبار السن. وقد أدى توظيف هذه النظريات وغيرها من النظريات الاجتماعية إلى فتح مجال واسع للبحث والتقصي حيث أصبحت أطر نظرية تهدي الباحثين في مجال الشيخوخة وتساعد على رسم فلسفة التعامل مع مشكلات كبار السن.**

مقدمـــة

لم تخل الأساطير القديمة والقصص الشعبية من إشارات عابرة عن موضوع الكبر وكبار السن، ونجد النظرة إلى كبار السن متفاوتة من ثقافة إلى آخرى ومن مجتمع إلى آخر إلى حد التناقض، وتتراوح النظرة إلى كبار السن بين اتجاهين متعارضين، الاتجاه الأول والذي أعطى لكبار السن قيمة كبيرة تصل إلى حد التقديس والعبادة، والاتجاه الآخر وهو الذي سلب من كبار السن كل الحقوق وعاملهم بقسوة تصل إلى رميهم لقمة سائغة للوحوش والكواسر. وعلى أية حال فلم تكن النظرة إلى الكبر سارة في معظم المجتمعات وذلك لما يرتبط به من ضعف ووهن ومرض وعجز.

ومن أقدم ما كتب عن كبار السن هو ما كتبه أحد فلاسفة قدماء المصريين عام ٢٦٠٠ قبل الميلاد والذي يرى أن كبر السن هو أعظم مصيبة يمكن أن يبتلى بها إنسان، كما تعرض أفلاطون لموضوع كبار السن وكانت نظرته إيجابية إلى درجة دعوته بأن توضع مقاليد الأمور السياسية والقيادية في أيديهم، لأن التربية من وجهة نظره لا تأتي ثمارها قبل بلوغ الخمسين من العمر.(١)

ولقد ورد ذكر الكبر في عدة آيات من القرآن الكريم موضحة خصائص مختلفة للشيخوخة، من هذه

---

(١) Russell Ward, *The Aging Experience: An introduction to Social Gerontology* (New York: Harper & Row, 1984), p.2.

الخصائص العقم وفقدان القدرة الجنسية كما في قوله تعالى: «قالت ياويلتا أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخاً إن هذا لشيء عجيب» (هود: ٧٢)، ومن ذلك ايضاً قوله تعالى: «قال ربي أنى يكون لى غلام وكانت إمراتي عاقراً وقد بلغت من الكبر عتيا» (مريم: ٨)، ومن هذه الخصائص توقف القدرة على التعلم واكتساب خبرات جديدة كما في قوله تعالى: «والله خلقكم ثم يتوفاكم ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكى لا يعلم بعد علم شيئاً إن الله عليم قدير» (النحل: ٧٠)، ومن هذه الخصائص الضعف الجسمي كما في قوله تعالى: «رب إني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيباً ولم اكن بدعائك رب شقيا» (مريم: ٤).[٢] ولقد أعطى الإسلام لكبار السن منزلة فريدة واحتراماً كبيراً وخاصة في مجال الأسرة كما في قوله تعالى: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب إرحمهما كما ربياني صغيرا» (الإسراء: ٢٣و٢٤)، ويفرض الإسلام على المسلمين حسن معاملة كبار السن عامة، حيث يأمر الرسول صلى الله عليه وسلم باحترام كبار السن وتقديرهم ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم: «من لم يوقر كبيرنا ولم يرحم صغيرنا فليس منا» ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «مامن شاب أكرم شيخاً عند سنه إلا قيض الله له من يكرمه عند سنه»، ومن ذلك أنه حضر عند النبى صلى الله عليه وسلم أخوان فتكلم أصغرهم فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: «كبروا كبروا» أي دعوا الأكبر يتكلم.[٣] وفي الأدب العربي وخاصة الشعر فهناك الكثير من ذكر الكبر والشيب فهذا المتنبي يثيره منظر الشيب في رأسه فيقول:

أبعد بعدت بياضاً لا بياض به

لأنت أسود في عيني من الظلم

وهذا زهير بن أبي سلمى يتبرم بالحياة ذرعاً بعد أن بلغ الثمانين عاماً بقوله:

سئمت تكاليف الحياة ومن يعيش

ثمانين حولاً لا أبالك يسئم

ويعد كوتليت (Quetelet 1800) أول من تناول موضوع الشيخوخة مستخدماً منهجاً علمياً حيث وصف السمات المختلفة وعلاقتها بالعمر وبذلك يعد أول عالم شيخوخة.[٤]

وعلى الرغم من أن بداية الاهتمام بموضوع الشيخوخة قديم جداً إلا أن الاهتمام العلمي بهذه الظاهرة لم يتجاوز بداية القرن العشرين حين ظهرت مجموعة من الدراسات التي ركزت على السمات البيولوجية والنفسية للشيخوخة ويعد كتاب هل (Hall 1922) والذي صدر تحت عنوان Senescence, the Second Half Life » أهم الأعمال الكلاسيكية في تاريخ علم الشيخوخة وقد تناول هذا الكتاب التغيرات الجسمية والنفسية والاجتماعية في مرحلة الشيخوخة، ويؤكد المؤلف أن مرحلة الشيخوخة مرحلة من مراحل عمر الإنسان لها سماتها الخاصة والمميزة.[٥]

ولقد بدأ الاهتمام بموضوع كبار السن كمشكلة اجتماعية مع بداية عام ١٩٣٠م حيث أصبح ينظر لما يرتبط بكبر السن من متاعب على أنه مشكلة اجتماعية تستوجب من المجتمع الوقوف إلى جانب كبار السن ومساعدتهم فيما يواجههم من مشكلات، وفي بداية عام ١٩٤٠م بدأ ينظر للشيخوخة على أنها

(٢) محمد عوده، «مشكلات مرحلة الشيخوخة في المجتمع الكويتي: دراسة ميدانية لعينة من المسنين، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، العدد ٢٣ (١٩٨٦م)، ص ص ٤٨-٩٦.

(٣) محمد جمال الدين رفعت، آداب المجتمع في الإسلام (الإسكندرية: المركز العربي للنشر والتوزيع، ١٩٧٤)، ص ص ٥٢-٥٣.

(٤) Ward, pp. 2-4

(٥) Ward, pp. 2-4

قضية علمية وليست فقط قضية اجتماعية.(٦) ولقد أدى الاهتمام العلمي بموضوع الشيخوخة إلى ظهور العديد من الجمعيات العلمية للشيخوخة ففي عام ١٩٤٤م أنشئت في كندا وحدة لدراسات الشيخوخة، وفي الولايات المتحدة الأمريكية أنشئت الجمعية الأمريكية للشيخوخة عام ١٩٤٥م وبعد عام واحد من إنشاء هذه الجمعية صدرت أول مجلة علمية لعلم الشيخوخة، وفي ١٩٥٠م أنشئت الجمعية الدولية للشيخوخة، كما تأسست عدة جمعيات علمية للشيخوخة في أقطار مختلفة، ففي اليونان أنشئت جمعية الشيخوخة في عام ١٩٥٣م وفي تشيلي أنشئت جمعية للشيخوخة في عام ١٩٦١م، وقد تعددت الجمعيات العلمية للشيخوخة حيث بلغت سبع جمعيات دولية وثلاث جمعيات أوروبية وبذلك يصبح عدد الجمعيات العلمية للشيخوخة ٥٠ جمعية خلال عام ١٩٨٠.(٧) كما تجاوز عدد المجلات العلمية المتخصصة في هذا المجال ٢٥ مجلة. كما أدى هذا الاهتمام إلى زيادة كبيرة في الكتابات المهتمة بالشيخوخة حيث تجاوزت عناوين هذه الدراسات ٥٠٠٠٠ عنوان بين عامي ١٩٤٥م و١٩٧٤م.(٨) ونتيجة لهذا الاهتمام الذي أولته كثير من المجتمعات المتقدمة دخلت موضوعات الشيخوخة إلى الجامعات، وعلى سبيل المثال بلغ عدد الجامعات الأمريكية التي تدرس موضوعات في علم الشيخوخة ١٣٠٠ جامعة وكلية.(٩)

وعلى الرغم من الاهتمام المتزايد بموضوع الشيخوخة، إلا أن وضع علم الشيخوخة اليوم يأخذ شكل علمي يتداخل فيه العديد من التخصصات كعلم الاجتماع وعلم النفس والخدمة الاجتماعية والاقتصاد والطب والتمريض. ويرى بيترسون أن هناك أكثر من عشرين قسماً أكاديمياً مختلفاً تقدم مقررات دراسية في علم الشيخوخة.(١٠) فبينما نجده في جامعة من الجامعات يتبع لكلية الطب أو التمريض نجده في جامعة أخرى يتبع لقسم الاجتماع أو علم النفس. فعلم الشيخوخة في الواقع فرع متعدد التخصصات يمكن أن يتناوله المختصون في الطب أو علم الاجتماع أو علم النفس أو الاقتصاد وكل مختص ينظر إلى هذا الموضوع من زاوية معينة، فمثلاً يتناول علماء الاجتماع البحث في أثر التغير الاجتماعي على كبار السن، والعلاقات الاجتماعية لكبار السن، والتقاعد وغيرها، بينما يتناول المختصون في علم النفس التجريبي أثر كبر السن على العمليات العقلية كالتعلم والتذكر.. ويتناول المختصون في الطب أثر التقدم في السن على عملية الهدم والبناء، والوظائف العضوية المختلفة، ويتناول الاقتصاديون نظم التأمين الاجتماعي وأثر كبار السن على الاقتصاد الوطني، ويتناول المختصون في الخدمة الاجتماعية الخدمات المختلفة لكبار السن.

ونتيجة لهذا الاهتمام المتنامي بموضوع الشيخوخة أصبحت الحاجة ماسة لتطوير أطر نظرية توجه البحوث الاجتماعية في مجال الشيخوخة وترسم فلسفة التعامل مع كبار السن، ومع أن هناك بعض النظريات الاجتماعية المبكرة والتي ركزت على جوانب محددة من ظاهرة الشيخوخة كنظرية النشاط إلا أن هذه النظريات لم تكن كافية لتفسير جوانب الشيخوخة وأبعادها المختلفة مما دفع بعض المهتمين

(٦) G.Maddox and J.Wiley, "Scope, Concepts, and Methods in the Study of Aging" in R. Binstock and E.Shanas (eds) *Handbook of Aging and the Social Sciences* (New York: Van Nostrand Reinhold, 1976), pp. 4-7.

(٧) E. Palmore, *International Handbook on Aging* (West Port: Greenwood Press, 1980).

(٨) D.Woodruff "Multidisciplinary Perspectives of Aging" in D.Woodruff and J.Birren (ed), *Aging : Scientific Perspectives and Social Issues* (New York: Van Nostrond, 1975).

(٩) Ward, pp. 2-4

(١٠) D.Peterson and C.Bolton, *Gerontology Instruction in Higher Education* (New York: Springer, 1980).

إلى اللجوء إلى النظريات الاجتماعية والتي كشفت جوانب مهمة لظاهرة الشيخوخة ففتحت بذلك آفاقا جديدة للبحث والتقصي.

وتبدو أهمية هذه الدراسة من كونها محاولة لإبراز أهمية توظيف النظريات الاجتماعية المختلفة في مجال الشيخوخة والتي يمكنها أن تسهم في إلقاء الضوء على جوانب مهمة من هذه الظاهرة، كما تبدو أهميتها أيضاً من ندرة الدراسات العربية لهذا الموضوع حيث انحصر الاهتمام بنظرية النشاط والنظرية الانفصالية.

وتهدف هذه الدراسة إلى استعراض أهم النظريات الاجتماعية التي وظفت في مجال الشيخوخة ومناقشتها، كما تسعى إلى تحديد المجالات والقضايا التي تثيرها هذه النظريات وإبراز اهميتها في وصف وتفسير وتحديد المسببات للظواهر المختلفة لمرحلة الشيخوخة.

منهج الدراسة

اعتمدت هذه الدراسة أسلوب البحث المكتبي والذي يرتكز أساساً على مراجعة البحوث والدراسات العلمية، وقد حاولت هذه الدراسة التركيز على البحوث التي وظفت إحدى النظريات الاجتماعية أو حاولت اختبارها في مجال الشيخوخة وذلك لتحديد الجوانب والقضايا المرتبطة بمرحلة الشيخوخة والتي تثيرها تلك النظريات.

محاور ومنطلقات النظريات في مجال الشيخوخة

لقد أدى الاهتمام من المختصين في العلوم المختلفة إلى إثراء الجانب المعرفي لعلم الشيخوخة نظريا ومنهجياً حيث انبثقت من كل فرع من هذه الفروع نظريات عديدة كان محورها موضوع الشيخوخة وهدفها تسليط الضوء على جانب من جوانبها، وسنتناول باختصار فيما يلي محاور النظريات ومنطلقاتها في مجال الشيخوخة.

١ ـ محاور نظريات علم الشيخوخة: ترتكز نظريات علم الشيخوخة بصفة عامة على ثلاثة محاور: *المحور الأول* ويرتكز على النواحي البيولوجية وقد تمخض عن هذا الاهتمام العديد من النظريات البيولوجية والتي تحاول إيجاد تفسير علمي لظاهرة الشيخوخة العضوية كنظرية الاستنزاف (Exhau-stion theory) ونظرية الخطأ (Error theory) والنظرية المركبة (Composite theory).

المحور الثاني ويرتكز على النواحي النفسية وقد تمخض عن الاهتمام بالنواحي النفسية لمرحلة الشيخوخة ظهور العديد من النظريات النفسية والتي تركز على شخصية كبار السن وما يعتريها من تغيرات تؤثر في العلاقة بين كبار السن ومحيطهم، ومن هذه النظريات نظرية التحكم الذاتي (Cybernetics theory) وبعض نظريات الشخصية (Personality theories).

المحور الثالث ويرتكز على النواحي الاجتماعية حيث أدى الاهتمام بالنواحي الاجتماعية لمرحلة الشيخوخة إلى العديد من المحاولات لسحب معطيات النظريات الاجتماعية في مجال الشيخوخة، ومن النظريات الاجتماعية التي طبقت في مجال علم الشيخوخة النظرية التبادلية (Exchange theory) ونظرية التحديث (Modernization theory) وغيرها، كما ظهرت بعض النظريات التي ركزت اهتمامها كلياً على موضوع الشيخوخة كالنظرية الانفصالية (Di-sengagement theory).

٢ - منطلقات النظرية الاجتماعية في مجال الشيخوخة: حدد بوم وبوم (Baum & Baum 1980) ثلاثة منطلقات للنظريات الاجتماعية في مجال الشيخوخة والتي يمكن أن تتضمن جميع النظريات الاجتماعية نوجزها على النحو التالي:

المنطلق الأول: القائل بمبدأ التخلي (Abandon-ment)عن كبار السن، وينظر إلى كبار السن في الحديث من خلال هذا المنظور إلى أن الفائدة منهم قد استنزفت وأصبحوا أقل نفعاً، كما أن المجتمع لم يعد بحاجة اليهم، فهم من الناحية الاجتماعية نمط قديم لم يعد مجارياً للعصر الذي يعيشون فيه، ومن الناحية الاقتصادية فلم يعد الآخرون بحاجة لما يقدمونه وهذا سبب التخلي عنهم. أي أن أساس هذا المنطلق أن المجتمع الحديث لم يعد بحاجة إلى كبار السن، كما أنهم قد فقدوا القوة التي كانوا يملكونها، ونتيجة لهذا فلا بد من أن يعانوا نوعاً من الحرمان. والتوظيف الواضح لهذا المنظور أنه ما لم يحدث تغيير جذري للبناء الاجتماعي في المجتمعات المعاصرة فإن الحرمان سيظل مصير كبار السن.

المنطلق الثاني: التحريري (Liberation) حيث يعارض هذا الاتجاه الاتجاه الأول القائل بمبدأ التخلي ويركز هذا الاتجاه على نظام التقاعد مؤكداً السمات التالية لهذا النظام:

(أ) إن نظام التقاعد ظاهرة حديثة جاءت نتيجة للتطور الصناعي في أوروبا، ولم تعرفه المجتمعات القديمة بهذه الصورة وهذا الشكل من التنظيم هو من أهم العوامل التي ساعدت الدول الصناعية على توطيد هذا النظام وما حققته من فائض اقتصادي.

(ب) إن التوقعات المرتبطة بحياة مرحلة التقاعد قد بدأت تأخذ منحى جديداً يتسم بالأمل والتفاؤل وليس باليأس والقنوط.

(جـ) إن نظام التقاعد الحديث عن العمل قد أصبح مرحلة من مراحل عمر الإنسان، فالفرد من خلال هذا النظام يحال إلى التقاعد لبلوغه عمراً معيناً أو لأنه عمل العديد من السنوات وليس بسبب مايعيقه عن أداء عمله من عجز أو مرض. ونظام التقاعد في المجتمع المعاصر يخول لكبار السن تقاضي مبالغ من المال والتمتع ببعض الامتيازات التي تمكنهم من العيش في مستوى اقتصادي ملائم طيلة فترة شيخوختهم وحتى الوفاة. فالتقاعد من هذا المنظور قد حرر كبار السن من عالم العمل، وهو أيضاً امتياز اقتصادي واجتماعي ونفسي استحقه الفرد لبلوغه سناً معيناً أو لعمله عدداً من السنوات.

المنطلق الثالث: التعاضد غير المتزامن (Diachronic solidarity)ويركز على الطريقة التي يتم من خلالها تمويل الضمان الاجتماعي خاصة في الدول الصناعية، فالضمان الاجتماعي من هذا المنظور يؤدي إلى خلق نوع من التعاضد غير المتزامن بين الأجيال حيث يقوم من هم في سن العمل والإنتاج بدفع مبالغ من دخولهم والتي توظف في الصرف على كبار السن، ويعمد الشباب لقبول هذا النظام لإدراكهم أنهم بعد أن يبلغوا الكبر سوف يقوم بالصرف عليهم شباب الجيل التالي وهكذا يمثل نظام الضمان الاجتماعي حلقة وصل بين الأجيال على أساس واع للحقوق والواجبات ويؤدي هذا التواصل إلى تعاضد لا متزامن بين الأجيال.[١١]

النظريات الاجتماعية ودورها في أبحاث الشيخوخة

لقد كانت البداية في أبحاث الشيخوخة متواضعة جداً وكانت تهدف في مجملها إلى الإجابة على بعض

(١١) M.Baum and R. Baum, *Growing Old : Societal Perspective.* (New Jersey : Prentice Hall, 1980) pp. 4-13.

التساؤلات التي طرحها واقع كبار السن في المجتمعات الصناعية بعد أن تزايدت معدلاتهم بشكل ملحوظ، الأمر الذي استدعى كثيراً من صانعي القرار اللجوء إلى الباحثين في العلوم الاجتماعية لمساعدتهم للتعرف على المشكلات الاجتماعية التي تجابه كبار السن حتى يتمكنوا من وضع الحلول المناسبة لما يواجههم من قضايا. وبعد أن بدأ علم الشيخوخة يأخذ وضعاً مستقلاً ويلقى اهتماماً كبيراً خاصة في المجال الأكاديمي أصبحت الحاجة ملحة لإيجاد أطر نظرية تهدي الباحثين والممارسين في مجال الشيخوخة.

وسنستعرض فيما يلي أهم النظريات الاجتماعية في مجال الشيخوخة ومناقشة دورها في الأبحاث الاجتماعية في هذا المجال.

نظرية النشاط : لقد كان لنظرية النشاط (Active theory) دور بارز في توجيه الأبحاث في مجال الشيخوخة الاجتماعي والاهتمام بمفهوم النشاط في مرحلة الشيخوخة حيث تعددت الأبحاث التي جعلت من مفهوم النشاط محور اهتمامها. وتركز هذه النظرية على أهمية النشاط الاجتماعي في حياة الفرد وترى أن النشاط الاجتماعي هو أساس الحياة لجميع الأفراد وفي مختلف الأعمار، وتفترض هذه النظرية بأنه باستثناء التغيرات البيولوجية والمشكلات الصحية فكبار السن والكهول يشتركون في حاجات نفسية واجتماعية متماثلة، والشيخوخة المثلى عند انصار هذه النظرية هي في الإبقاء على النشاطات المختلفة ومقاومة تقلص الارتباطات الاجتماعية والبحث عن بدائل للأدوار والنشاطات وجميع مايمكن أن يفقده الفرد من جراء التقاعد أو فقدان من يرتبط بهم كالزوجة أو الزوج.(١٢) فمن هذا المنظور فإن كبار السن القادرين على الاحتفاظ بنشاطاتهم الاجتماعية سيكونون أكثر إيجابية نحو أنفسهم وأكثر ارتباطاً بمجتمعهم ورضى عن حياتهم، ولقد ركزت الدراسات التي أخذت من نظرية النشاط محوراً لها على علاقة النشاط في مرحلة الشيخوخة بالرضى المعيشي، والعلاقات الأسرية، والتفاعل الاجتماعي، والتكيف لمرحلة التقاعد. وقد أدى الاهتمام بنظرية النشاط بصفتها أول نظرية في علم الشيخوخة الاجتماعي إلى تطوير وإدخال مفاهيم جديدة في حقل الشيخوخة الاجتماعي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم النشاط حيث توجه الاهتمام إلى دراسة مفاهيم جديدة مثل: الأدوار، وتعويض الأدوار، وتحول الأدوار.

ولقد قام مجموعة من الباحثين بجمع وتلخيص الدراسات التي استندت على نظرية النشاط خلال السبعينيات كما قامت هذه المجموعة بإجراء دراسة ميدانية للتحقق من بعض فرضيات هذه النظرية وعلى وجه الخصوص اختبار العلاقة بين الرضى المعيشي والنشاط وتعويض الأدوار في مرحلة الشيخوخة؛ وتشير نتائج هذه الدراسة إلى ضعف هذه العلاقة هذا إذا استثنينا جماعة الأصدقاء والتي تلعب دوراً بارزاً في التكيف لمرحلة الشيخوخة، ويقترح هؤلاء الباحثون إدخال متغيرات أخرى يمكن أن تساعد في تفسير التكيف والرضى المعيشي في مرحلة الشيخوخة. وينتقد هؤلاء الباحثون نظرية النشاط بأنها محاولة غير عميقة للتنبوء بالرضى المعيشي لكبار السن.(١٣)

وعلى الرغم من هذه الانتقادات فإن نظرية النشاط تعد أول نظرية في علم الشيخوخة الاجتماعي استمرت مايربو على ثلاثين عاماً كدليل للباحثين والممارسين، كما تفرع من هذه النظرية العديد من الاتجاهات نذكر منها على سبيل المثال مفهوم الثقافة الفرعية، حيث طرح روز هذه الفكرة والتي يرى أنها

(١٢) Ward, pp. 82-83.

(١٣) B. Lemon et al. "An Exploration of the Activity Theory: Activity Types and Life Satisfaction among in - Movers to a Retirement Community" *Journal of Gerontology*, 27 (1972), 511-523.

كفيلة بتزويد كبار السن بالأدوار والنشاطات(١٤)، ومن ذلك دراسة برجيس(١٥) والذي يرى ضرورة المحافظة على حد معين من النشاط الاجتماعي لكبار السن، كما يرى أن حرمان كبار السن من مزاولة الأنشطة الاجتماعية يؤدي بهم إلى حالة انعدام الدور.

النظرية الاستمرارية: وفي المسار نفسه تقريباً نجد النظرية الاستمرارية (Continuity theory) والتي تؤكد على أهمية الاستقرار النسبي للأدوار التي اعتاد عليها الفرد في السابق.

وتفترض هذه النظرية أن الشيخوخة الناجحة هي التي تتصف بالقدرة على المحافظة والاستمرار على الأدوار والنشاطات والعلاقات في مرحلة التقاعد، فتكيف كبار السن يتوقف على زيادة الوقت في مزاولة الأدوار والنشاطات التي كانوا يزاولونها قبل التقاعد عوضاً عن البحث عن أدوار جديدة.(١٦) وتستند هذه النظرية على نتائج الدراسات التي تؤكد أن كبار السن يحاولون التشبث بالطرق التي جربوها عوضاً عن محاولة اتخاذ وسائل جديدة لم يكن لهم بها خبرة سابقة، كما يحاول معظم المتقاعدين أن يجعلوا حياتهم بعد التقاعد مشابهة إلى حد كبير حياتهم قبل التقاعد.(١٧)

ونجد العديد من الدراسات التي تدور في فلك الاتجاه الاستمراري نذكر على سبيل المثال دراسة كافان(١٨) ودراسة بوسي وآخرين(١٩)، وتؤكد هذه الدراسات أن الناس عادة مايلجأوا إلى توظيف خبراتهم في مرحلة ما قبل التقاعد من ناحية استغلال الوقت والطاقة في مرحلة التقاعد. وكذلك دراسة مودوكس(٢٠) والتي تؤكد أن استقرار الأدوار يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالرضى المعيشي. في حين يؤكد أصحاب هذا الاتجاه أهمية الاستقرار النسبي للأدوار ولا يعطوا أهمية كبيرة للجوانب السلبية للتقاعد ويأخذ هذه الوجهة كل من بريستون وكارب.(٢١) ويرى أنصار هذا الاتجاه والذين يقللون من شأن الآثار السلبية للتقاعد كنتيجة لمعرفة الفرد المسبقة بأن التقاعد أمر حتمي، كما أن العامل يدفع مبالغ من دخله للتقاعد كما يعايش بعض الأقرباء أو الأصدقاء ممن أحيلوا على التقاعد، وبذلك يكون الفرد واعياً بدور المتقاعد ويفترضوا أن التغيرات السلوكية الناتجة عن التقاعد عادة ما تتم قبل ترك العمل وعلى العكس من يعتقدون بغموض وضع المتقاعد فإن أنصار هذا الاتجاه يؤكدون أهمية كون التقاعد أصبح من النظم الاجتماعية وليس ذلك فحسب بل يؤكدون أيضاً على التوقعات المرتقبة لسلوك المتقاعدين.(٢٢)

النظرية الانفصالية: لعل من المفيد الإشارة إلى أن هذه النظرية هي النظرية الوحيدة التي صيغت

(١٤) A. Rose "The Subculture of Aging" in A. Rose and W. Peterson (eds) *Older People and Their Social World* (Philadelphia: F.A. Davis, 1965), pp. 3-16.

(١٥) E. Burgess, *Aging in Western Societies* (Chicago: University of Chicago Press, 1960).

(١٦) R. Atchley, *The Social Forces in Later Life* (Belmont, CA: Wadsworth, 1980), pp. 86-90.

(١٧) R. Atchley, *The Sociology of Retirement* (Combridge, Mass: Schenkman, 1976), p.112.

(١٨) R. Cavan, "Old Age in a City of 100,000", *Illinois Acad. Sci. Trans.* 40, 156-159.

(١٩) E. Busse et al. "Studies of the Process of Aging" *American Journal of Psychiatry* 111 (1955), pp. 896-901.

(٢٠) G. Maddox, "Persistence of Life Style Among the Elderly: A Longitudinal Study of Patterns of Social Activity in Relation to Life Satisfaction" in B.Neugarten (ed), *Middle Age and Aging* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

(٢١) C.Preston, "Self Reporting Among Older Retired and Non-retired Subjects" *Journal of Gerontology*, 22 (1967), 415-420.
انظر ايضاً:
F.Carp, *Retirement* (New York: Behavioral Publications, 1972).

(٢٢) B. Neugarten, *Middle Age and Aging* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

أصلاً لوصف ظاهرة الشيخوخة وتفسيرها في المجتمع الحديث. ففي عام ١٩٦٠م نشر كمنج وهنري كتابهما « Growing Old » مضمنين هذا الكتاب النظرية الانفصالية والتي تتناول الجوانب الاجتماعية والنفسية لكبار السن، وخلاصة هذه النظرية أن الفرد يكون عادة مركزاً لشبكة من التفاعلات والعلاقات الاجتماعية وبتدرجه في الكبر تبدأ حياته الاجتماعية في التقلص كما تضيق ارتباطاته بالأنساق الاجتماعية المختلفة، هذه العملية حتمية وعامة كما أنها في نهاية الأمر ذات مردود إيجابي على الفرد الذي يمر بهذه التجربة وبالتالي على المجتمع الذي ينتمي اليه.(٢٣)

وعلى الرغم من أن كمنج قد طور في بعض من جوانب هذه النظرية حيث تنظر إلى الانفصال بين كبار السن ومجتمعهم على أنه انفصال تدريجي متبادل بين المسن ومجتمعه يبدأ به أحدهما أو كلاهما وتبدأ هذه العملية عادة من قبل المسن مقدماً من خلال الإعداد لأدوار أقل وعلاقات أضيق.(٢٤)

لقد أثارت هذه النظرية اهتماماً كبيراً في مجال علم الشيخوخة الاجتماعي لما تحمله من سلبيات تجاه كبار السن، وبصرف النظر عن مدى صحتها ومدى الاستفادة منها في أبحاث الشيخوخة إلا أنها كانت بمثابة صرخة قوية في آذان المهتمين بموضوع الشيخوخة والحاجة الملحة لوجود أطر نظرية لهذا العلم الوليد. ولعل اتجاه هذه النظرية نحو كبار السن ومصيرهم المحتوم بالانفصال عن المجتمع كان وراء الكثير من الدراسات التي حاولت التحقق من هذه النظرية كما اتجه باحثون آخرون لإلقاء الضوء على الجوانب الحياتية لكبار السن ومدى الانفصال الذي يلحق بهم في هذه الجوانب، لقد أدى نشر هذه النظرية إلى العديد من المناقشات والندوات بين علماء الشيخوخة الاجتماعي، ومن المفيد أن نقف قليلاً عند بعض ردود الفعل التي تركتها النظرية الانفصالية في ميدان علم الشيخوخة الاجتماعي، ومن خلال النظرة السريعة على كتابات علماء الشيخوخة الاجتماعي يمكن القول أن هناك شبه إجماع على سلبية هذه النظرية وحاجتها إلى التطوير والتعديل، وأكثر ما يؤخذ على هذه النظرية هو افتراضها أن الانفصال بين كبار السن ومجتمعهم أمر عام وحتمي. ويشكك مودوكس في زعم هذه النظرية بحتمية وعمومية هذا الانفصال كما يرى أن الانفصال ربما ينطبق على نسبة ضئيلة من كبار السن(٢٥)، أما كليمير فيرى أن الانفصال ليس بالضرورة مفيد لكبار السن لأن الشخص المرتبط يكون عادة أسعد من الشخص الأقل ارتباطاً(٢٦)، وقد انتقد دوود النظرية الانفصالية مؤكداً أن الانفصال الذي يعتري العلاقة بين كبار السن ومجتمعهم ليس كما تدعى هذه النظرية بأنه ناتج عن رضى متبادل وإنما ناتج عن عملية تبادلية غير متكافئة يفقد فيها كبار السن رصيدهم من القوة لصالح المجتمع(٢٧)، كما تناول الغزاوي هذه النظرية موضحاً بعض سلبياتها مستعرضاً موقف المعارضة وخاصة موقفي روز وهافيرست.(٢٨) كما تمخض عن هذه النظرية العديد من الدراسات الميدانية ولعل أهمها هي دراسة شاناس وآخرين والتي أجريت على ثلاث دول صناعية وكان الهدف منها هو محاولة التعرف على القدرات الجسدية، والأدوار الاجتماعية، والدخل، والاتجاهات. وتشير نتائج هذه الدراسة إلى أن كبار

(٢٣) E. Cumming, and S. Henry, *Growing Old: The Process of Disengagement* (New York: Basic Books, 1960).

(٢٤) E. Cumming, "Further Thoughts on the Theory of Disengagement" *International Social Sciences Journal* 15 (1963), 377-393.

(٢٥) G. Maddox, "Disengagement Theory: Critical Evaluation" *Gerontologist* 4 (1964), 80-83.

(٢٦) R. Kleemeir, "Leisure and Disengagement in Retirement" *Gerontolist* 4 (1964), pp. 180-184.

(٢٧) J. Dowd, "Aging as Exchange : *Preface to Theory*" *Journal of Gerontology* 30 (1973), 584-594.

(٢٨) جلال الدين الغزاوي، «دراسة سوسيولوجية حول ظاهرة الشيخوخة ودور الخدمة الاجتماعية» **حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت**، الحولية التاسعة، الرسالة الخمسون (١٩٨٧).

السن في هذه المجتمعات أكثر ارتباطاً بمجتمعاتهم مما كان متوقعاً، كما تشير هذه الدراسة إلى أن الانفصال الاجتماعي لكبار السن ليس ظاهرة منتشرة.[٢٩]

ولعل التأثير الكبير الذي تركته النظرية الانفصالية هو شحذ همم المهتمين بعلم الشيخوخة للبحث عن أطر نظرية بديلة مما دفع بالعديد من المهتمين بموضوع الشيخوخة إلى اللجوء إلى نظريات علم الاجتماع كالنظرية التبادلية ونظرية التحديث ونظرية الثقافة الفرعية ونظرية الأقلية المحرومة ومفهوم التنشئة الاجتماعية ومحاولة تطبيق هذه النظريات على موضوع الشيخوخة والحقيقة أن كل نظرية من هذه النظريات قد فتحت مجالاً أو أكثر من مجالات البحث والتقصي وأثارت الاهتمام بكثير من القضايا المرتبطة بالشيخوخة بعد أن كان الاهتمام منصباً على مفهوم النشاط ومفهوم الارتباط.

نظرية الأقلية المحرومة: قدم بارون[٣٠] نظريته الأقلية المحرومة (Disprivileged minority theory) على نمط السلالة المحرومة، ويرى أن التعاسة المصاحبة للكبر ليست حقيقة واقعة وملموسة فحسب بل نهاية لا محيص عنها لمن دخلوا مرحلة الشيخوخة، ويرى بارون أن كبار السن قد أصبحوا عرضة للتفرقة والتمييز مثلهم في ذلك مثل بعض السلالات التي تعاني من الاضطهاد العنصري، وفي المجتمع المعاصر والذي فيه تطورت الاختراعات الطبية أصبح بلوغ سن الشيخوخة ظاهرة عامة مما أدى إلى زيادة أعداد المسنين الأمر الذي سيترتب عليه أن يجابه كبار السن ألواناً من الحرمان والتحديات. ونلاحظ أن هذه النظرية تنحو منحى بعض المفاهيم في علم الاجتماع مثل مفهوم العنصرية السلالية (Racism) ومفهوم (Sexism)، حيث يطلق مفهوماً جديداً وهو التعصب ضد الكبار (Agism)، ولم تحظ هذه النظرية كثيراً باهتمام الباحثين في مجال علم الشيخوخة ولعل ذلك يعود إلى اعتقاد الكثيرين أن الخصائص التي تمتاز بها الجماعة الأقلية لا تنطبق على كبار السن. ويخلص ستريب في دراسته «Are the aged a minority group?» إلى أنه لا يمكن اعتبار كبار السن على أنهم يمثلون جماعة أقلية ولعل ذلك يعود بالدرجة الأولى إلى أنهم لايشتركون في ثقافة محددة وخاصة، كما أن العضوية في هذه الجماعة العمرية ليست محددة بأشخاص معينين بل لجميع أفراد المجتمع ممن هم في مرحلة الشيخوخة.[٣١] وقد حاول بلمور ومانتون اختبار هذه النظرية مركزين على مفهوم التعصب ضد كبار السن في أبعاد ثلاثة هي التعليم، الدخل، والمهنة.[٣٢]

مفهوم التنشئة الاجتماعية: استخدم روسو في كتابه التنشئة الاجتماعية لكبار السن (Socialization to Old Age) مفهوم التنشئة الاجتماعية لدراسة كبار السن، حيث يرى أن معظم التحولات في وضع الشخص الاجتماعي خلال حياته يتبعه تحول حتى يصل إلى مرحلة الشيخوخة، فعندما ينتهي الفرد من دراسته عادة ما يحتل وظيفة معينة، يتزوج وينجب أطفالاً ويصبح جداً ويتقاعد. كل هذه التحولات تؤثر بشكل أو بآخر في هوية الفرد وعلاقاته الاجتماعية، ويمكن أن تكون الآثار التي تتركها هذه التحولات جذرية أو سطحية، كما تتأثر

(٢٩) E. Shanas et al. *Old People in Three Industrial Societies* (New York: Atherton Press, 1968).

(٣٠) M. Barron, *The Aging American* (New York: Thomas Y. Crowell, 1961).

(٣١) G. Streib, "Are the Aged a Minority Group?" in A. Gouldner and S.M.Miller (eds.) *Applied Sociology: Opportunities and Problems* (New York: The Free Press, 1965), pp. 311-328.

(٣٢) E. Palmore and K.Manton, "Agism Compared to Racism and Sexism" *Journal of Gerontology* 38 (1973), 353-369.

بهذه التحولات مسؤوليات الفرد وامتيازاته. وعندما يحتل الفرد وضعاً جديداً فإن معايير وقواعد الوضع الجديد تصبح أساسية له والتي يكتسبها بالمران أو التدريب أو من خلال الوسائل غير الرسمية. والمستجد في وضع من الأوضاع الاجتماعية عادة ما يبصر بالتوقعات المرتبطة بالوضع الجديد الذي يحتله، ومعرفة واجباته وحقوقه والتي تؤثر في اتصالاته وعلاقته بالآخرين، وما يتوقعه الآخرون منه وما يتوقعه منهم.

ولكن مرحلة الشيخوخة تختلف عن المراحل السابقة من مراحل العمر الأخرى حيث تتوقف تقريباً عملية التنشئة والتي شهدتها مراحل العمر الأخرى، فكبار السن عادة لايمرون بشكل فعال بعملية تنشئة في هذه المرحلة، إذن فالأزمة التي تجابه كبار السن هي أزمة التنشئة المفقودة لهذه المرحلة.(٣٣)

ولعل هذا الكتاب خير مثال لسحب معطيات النظرية الاجتماعية على كبار السن وفي هذا الكتاب يتناول المؤلف قضية مهمة وهي قضية التنشئة الاجتماعية والتي لم يسلط عليها الضوء في كتابات المهتمين بعلم الشيخوخة. ويكشف هذا الكتاب الخلل الذي يعتري عملية التنشئة الاجتماعية في مرحلة الشيخوخة وما يترتب على ذلك من غموض وضع كبير السن والذي مر في كل مرحلة من مراحل عمره السابقة بعملية تنشئة تجعل وضعه محدداً وواضحاً، ومع أن المؤلف يؤكد صراحة أن اتجاه التنشئة لا يدخل ضمن اهتمامه فليس هدفه البحث عن سعادة كبار السن أو تكيفهم بقدر اهتمامه بإبراز مايعتري عملية التنشئة من خلل في مرحلة الشيخوخة.

وما ورد في هذا الكتاب من آراء حول موضوع التنشئة في مرحلة الشيخوخة قد يكون كافياً لفتح مجال واسع للتقصي، كما يمكن توظيف الكثير مما يطرحه المؤلف في التعامل مع مشكلات كبار السن بغض النظر عن اتجاه التنشئة أي سواء أكانت تهدف هذه التنشئة لتهيئة كبار السن للعيش في دور الرعاية أو للعيش في أسرهم، وسواء أكان الهدف هو تهيئتهم لأدوار جديدة أو التخلي عن أدوار، وسواء أكان الهدف هو ربطهم بمجتمعهم أو تهيئتهم للانفصال عنه، وسواء أكان الهدف هو زيادة تفاعلهم أو خفض تفاعلهم مع مجتمعهم.

النظرية التبادلية (Exchange theory): وهي تعتبر من النظريات الاجتماعية المهمة التي وظفت في مجال الشيخوخة، وترتكز هذه النظرية على الفروض الثلاثة التالية:

أولاً: أن الأفراد أو الجماعات في تفاعلهم مع الأفراد أو الجماعات الأخرى يحاولون أن يحققوا أكبر قدر من المنفعة بأقل كلفة ممكنة.

ثانياً: يستمر الفرد ويحافظ على تفاعله مع الآخرين إذا كان يحقق من خلال ذلك التفاعل منفعة تفوق مايتكلفه.

ثالثاً: عندما يكون الفرد معتمداً على آخر يكون الفرد الأخير هو المتمتع بالقوة.

وترى هذه النظرية أنه خلال التفاعل الاجتماعي بين الأفراد أو الجماعات فإن المشارك في هذا التفاعل والذي يكون في حاجة ماسة للنفع المتمخض عن هذا التفاعل يفقد من رصيده من القوة بينما يزيد رصيد الطرف الآخر منها. كما ترى هذه النظرية أن التبادل الاجتماعي لا يقتصر على الجانب الاقتصادي فقط وإنما ينسحب على الجوانب النفسية والاجتماعية. والحياة من هذا المنظور ماهي إلا سلسلة من التبادل التي تزيد أو تنقص من مخزون الأفراد أو الجماعات من القوة والصيت.(٣٤)

---

(٣٣) I. Rosow, *Socialization to Old Age* (Berkeley: University of California Press, 1974).

(٣٤) G. Homans, *Social Behavior: Its Elementary Form* (New York: Harcourt, Brace & World, 1961).

ويأتي تطبيق النظرية التبادلية على كبار السن لإثارة جوانب مهمة لمرحلة الشيخوخة ولتفسير بعض المظاهر المرتبطة بهذه المرحلة، ولعل بعض المحاولات لإدخال النظرية التبادلية في مجال الشيخوخة هي في الحقيقة رد فعل للنظرية الانفصالية والتي ترى ـ وحتى في آخر تطورها ـ أن الانفصال بين كبار السن ومجتمعهم انفصال متبادل وتدريجي وهو في النهاية لصالح كبار السن ومجتمعهم. ولقد حاول دوود[٣٥] من خلال المنظور التبادلي أن يجد تفسيراً لعملية الانفصال، فألقى باللائمة على المجتمع حيث يؤكد أن أسباب الانفصال التي تعتري العلاقة بين كبار السن ومجتمعهم ليس كما تزعم النظرية الانفصالية بأنها ناتجة عن رضى متبادل للانفصال وإنما ناتجة عن عملية تبادلية غير متكافئة يفقد فيها كبار السن رصيدهم من القوة لصالح المجتمع. كما يثير دوود مفهوماً مهماً وهو مفهوم «انعدام الوعي» بين كبار السن كفئة اجتماعية لها خصائصها ومشكلاتها. ويرى دوود أن كبار السن يفقدون بشكل تدريجي القوة التي يتمتعون بها من خلال عملية التبادل التي تتم بينهم وبين محيطهم الاجتماعي إلى الا يبقى لهم في النهاية إلا الخضوع المطلق، ويعتقد أن الخطورة تكمن في أن تصبح هذه العملية غير المتكافئة بين كبار السن ومجتمعهم نظاماً يركن اليه ويصبح بالتالي أساساً لاستمرار هذه العملية المجحفة.

أما مارتن[٣٦] فقد ركز اهتمامه في زاوية ضيقة في استخدامه للنظرية التبادلية حيث ركز على أنماط الزيارة بين أعضاء الأسرة محاولاً من منظور تبادلي رصد هذه الأنماط، ويرى مارتن في هذه الدراسة أن كبير السن الذي لا يملك إلا القليل من القوة مجبر على دفع الكثير لزيارة أقربائه، أما كبير السن الذي يملك الكثير من المصادر كالمال مثلاً أو بعض القدرات كسرد القصص يكون في حال أفضل حتى أنه ـ وفي حالات كثيرة ـ يكون المالك للنصيب الأكبر من القوة في علاقته مع أقربائه. وعلى الرغم من ضيق المساحة التي ركز عليها مارتن إلا أن هذا المنظور يمكن أن ينسحب على كثير من العلاقات الاجتماعية بين كبار السن ومختلف المؤسسات الاجتماعية والجماعات المختلفة، وعلى منوال مارتن ودوود وظف سوسمان النظرية التبادلية في دراسته «الحياة الأسرية لكبار السن (The family of old people) ويعتقد سوسمان «أن النظرية التبادلية يمكن أن تزودنا بأفضل تفسير قابل للتطبيق في مجال الجماعات الأولية».[٣٧]

نظرية التحديث: تعد محاولة كوجيل وهولمز أول محاولة لتطبيق نظرية التحديث في مجال الشيخوخة، فمن خلال الملاحظات الكثيرة الكمية والكيفية لمكانة كبار السن في المجتمعات الصناعية ومجتمعات ما قبل التصنيع صاغ كوجيل وهولمز أثنين وعشرين افتراضاً حاولا من خلالها تحديد الأسباب التي جعلت المجتمعات الحديثة أقل استفادة من كبار السن من المجتمعات القديمة، ومن الافتراضات التي طرحها كوجيل وهولمز هي الارتباط العكسي لمكانة كبار السن بما يلي:

١ ـ نسبتهم في المجتمع فكلما زادت أعداد كبار السن انخفضت المكانة التي يتمتعون بها.

٢ ـ معدل التغير الاجتماعي، والمجتمع الحديث أسرع في تغيره من المجتمعات التقليدية.

٣ ـ معدل الحراك الجغرافي، والأفراد في المجتمعات الحديثة أكثر حراكاً من الناحية

(٣٥) Dowd, pp. 589-592.

(٣٦) J. Martin "Power Dependence, and the Complains of the Elderly: A Social Exchange Perspective" *Aging and Human Development* 2 (1971), 108-112.

(٣٧) M. Sussman "The Family of Old People" in R. Binstock & E. Shanas (eds.), *Handbook of Aging and the Social Sciences*, (New York: Van Nostrand Reinhold, 1976), p. 218.

الجغرافية ممن هم في المجتمعات التقليدية.

٤ ـ معدل المتعلمين، ومعدل التعلمين في المجتمعات الحديثة أعلى منه في المجتمعات التقليدية.(٣٨)

ويري بلمور ومانتون أن مكانة كبار السن ومصيرهم مرتبط بدرجة التطور ومتأثر بها. ولعل حالة كبار السن في عالم الحيوان تمثل أدنى مستوى حيث يبدو أنها لا تملك غرائز تدفعها للمحافظة على مسنيها، والأنماط المتبعة عادة بين الحيوانات هو إهمال مسنيها عندما تكون عاجزة عن أداء وظائفها. أما في الجماعات الإنسانية فيختلف وضع كبار السن باختلاف درجة التطور، ففي المجتمعات البدائية كمجتمع الصيد والالتقاط كان وضع كبار السن وأمنهم منخفضاً بشكل كبير وقد يعود ذلك إلى أن هذه المجتمعات تصارع الظروف الطبيعية من أجل البقاء ولكون كبار السن عادة مايكونون عاجزين عن المشاركة في هذا الصراع لذا تتأثر مكانتهم في هذه المجتمعات، وبعد أن تقدمت هذه المجتمعات استطاعت أن توفر لنفسها نوعاً من الأمن والاستقرار الذي انعكس بدوره على أمن واستقرار كبار السن، ولعل أعلى مكانة وأكبر استقرار نعم به كبار السن ما نجده في المجتمعات الزراعية المستقرة حيث يسيطر كبار السن على الأراضي الزراعية والتي تعد المصدر الأول للإنتاج كما يسيطرون على الجوانب الدينية والسياسية وغيرها، وعندما دخلت المجتمعات عصر التحديث بدأت مكانة كبار السن في الانحدار ولعل العامل الأساسي في هذا الانحدار هو ارتفاع معدل السنوات المتوقع أن يعيشها الفرد الأمر الذي أدى إلى زيادة نسبة كبار السن بشكل يفوق حاجة المجتمع إلى هذه الفئة العمرية حيث أدى التطور التكنولوجي إلى إضعاف قيمة خبرات كبار السن، كما أدى التحضر إلى التقليل من قيمة كبار السن كمسيطرين على الأراضي الزراعية، كما أدى أيضاً إلى ارتفاع نسبة الهجرة والحراك السكاني والاجتماعي الأمر الذي قلل من مكانة كبار السن كرب الأسرة الممتدة، كما أدى انتشار التعليم ووسائل الاتصال المختلفة إلى التقليل من مكانة كبار السن كمصدر للحكمة والثقافة.(٣٩)

وتأتي أهمية نظرية التحديث من المنظور الشمولي للتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والديموغرافية وعلاقتها بوضع كبار السن من ناحية اجتماعية واقتصادية. ولعل الافتراضات التي صاغها هولمز وكوجيل قد ألقت الضوء على كثير من العوامل المؤثرة في مكانة كبار السن ومصيرهم، كما فتحت دراسة هولمز وكوجيل من ناحية ودراسة بلمور ومانتون من ناحية أخرى العديد من المجالات البحثية والتي يمكن أن تحدد العلاقة بين التحديث بأبعاده المختلفة ومكانة كبار السن. ولقد تمخضت عن نظرية التحديث العديد من الدراسات على سبيل المثال دراسة بلمور وويتنجتون، وقد حاول هذان الباحثان تقصى أربعة جوانب لوضع كبار السن وتشمل هذه الجوانب الجانب الاقتصادي والاجتماعي والسكني والصحي، وتشير نتائج هذه الدراسة إلى أن مكانة كبار السن في الولايات المتحدة قد تدنت في هذه الجوانب في الفترة مابين ١٩٤٠ و ١٩٦٩م(٤٠)، كما تشير دراسة بلمور ومانتون لإحدى وثلاثين دولة أن مكانة كبار السن تنخفض في المجتمعات الأكثر تحديثاً. وتتعارض نتائج هذه الدراسات مع نتائج الدراسات التي أجريت على اليابان حيث يؤكد بلمور أنه رغم أن اليابان دولة صناعية حديثة فإن مكانة كبار السن في المجتمع الياباني لا تزال عالية، ويعلل

(٣٨) D. Cowgill and L. Holmes, *Aging and Modernization* (New York: Appleton, 1972).

(٣٩) E. Palmore and K.Manton, "Modernization and Status of the Aged" *Journal of Gerontology 29* (1974), 205-210.

(٤٠) E. Palmore and F. Whittigton, "Trends in the Relative Status of the Aged" *Social Forces 50* (1971), 84-91.

بلمــور ذلك إلى الوظائف التي لايـزال كبـار السن اليـابانيون يقومون بها، فإلى جانب أنهم يشاركون أبنـائهم السكن فعـادة مايتـولون القيـام برعـاية أحفـادهم أثناء غياب أبنائهم كما يرجع اليهم لحل المشكـلات الأسريـة، كمـا يتـولوا القيـام بالطقوس الدينية، إلى جانب الفرص المتاحة لمواصلة العمل.(٤١) ولعل أهمية نظرية التحديث هي ما تتضمنه من زخم تاريخي عن العـلاقـة بين كبـار السن ومجتمعاتهم وتطور هذه العلاقة عبر السنين وفي مستويات مختلفة من التطور الذي مرت به المجتمعات الإنسانية، كما تؤكد نظرية التحديث على أهمية الدراسات المقارنة بين المجتمعات الحديثة والمجتمعات التقليدية، وعلى الرغم من أن هنـاك العـديـد من الدراسـات التي انـطلقت من معطيات نظرية التحديث إلا أن هناك الكثير من الأبعاد والجوانب سواء للنظرية نفسها أو لمرحلة الشيخوخة حيث نجد أن معظم هذه الدراسات قد ركزت على مكانة كبار السن وأهملت جوانب غاية في الأهميـة كالنشـاط والارتبـاط والأدوار والقـوة والعلاقات الاجتماعية وغير ذلك.

الخلاصـة

نخلص مما سبق إلى أن النظريات الاجتماعية قد أسهمت إسـهاماً كبيراً في نمو علم الشيخوخة فقد فتحت آفاقاً مهمة وكثيرة من آفاق ظاهرة الشيخوخة، وألقت الضوء على الأبعاد المختلفة في مجال دراستها، ولقد كان لهذه الإسهامات دور كبير في حجم أبحاث علم الشيخوخة ونوعيتها.

ولقـد كان لنـظريـة النشـاط والنظرية الاستمرارية بصفتهمـا أولى النـظريـات في علم الشيخـوخـة الاجتماعي الدور الرئيس في توجيه الاهتمام لمفهوم النـشـاط وأهـميتـه في تكيف كبـار السن لمرحلة الشيخـوخة، كما أثارت النظرية الانفصالية اهتمام البـاحثين إلى تقصى مفهوم الانفصال الذي يعتري العـلاقة بين كبار السن ومجتمعهم والجوانب التي يعتـريها هذا الانفصال، وقد أدى قصور النظريات السـابقـة عن تحقيق طمـوحـات علماء الشيخوخة الاجتمـاعي في تفسير الظواهر المرتبطة بالشيخوخة إلى سحب معطيات النظريات الاجتماعية في دراسة الشيخـوخة حيث دخلت النظرية التبادلية لموضوع الشيخوخة مؤكدة أهمية دراسة التبادل غير المتكافىء بين كبـار السن ومجتمعهم في فهم المشكلات التي يجابهها كبار السن، كما دخلت نظرية التحديث لمجال الشيخوخة بما تحمله من زخم تاريخي مقارن الأمر الذي دفع بعض الباحثين إلى الالتفات إلى الثقافات المختلفـة ومحـاولة تحديد وضع كبار السن في هذه المجتمعـات، كمـا أدى الاهتمـام بمفهـوم التنشئة الاجتماعية وسحبه على كبار السن إلى إيضاح حقيقة مهمه وهي مايعتري عملية التنشئة الاجتماعية من خلل يؤدي إلى غموض في وضع كبار السن وعلاقاتهم الاجتماعية.

لقـد خدمت هذه النـظريـات غايتين مهمتين في علم الشيخوخة؛ الأولى وتتمثل فيما أسدته هذه النظريات من وصف وتفسير وتحديد لمسببات الظواهر المختلفة للشيخوخة والتي اصبحت إطاراً نظرياً وجه أبحاث علم الشيخوخة ورسم مساراتها، أما الثانية فتتمثل فيمـا اسـدتـه هذه النـظريـات للممارسين في حقل الشيخـوخة من معرفة ساعدتهم في رسم فلسفتهم للتعامل مع مشكلات كبار السن.

(٤١) E. Palmore, "The Status and Integration of Aged in Japanese Society" *Journal of Gerontology* 30 (1975), 199-208.

قسيمة اشتراك

السادة / دار المريخ للنشر
ص.ب ١٠٧٢٠ ـ الرياض ١١٤٤٣
المملكة العربية السعودية

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. . . وبعد،،،

نأمل التكرم باعتماد اشتراكنا في مجلة العصور لمدّة .... سنة اعتباراً من ....
وحتى .... ، وذلك بواقع .... نسخة، على أن ترسل من قبلكم إلى العنوان التالي:

....

....

....

....

ومرفق الشيك رقم .... بمبلغ .... قيمة الاشتراك.

التوقيع

تملأ هذه القسيمة وترسل على العنوان التالي:

دار المريخ للنشر ـ ص.ب ١٠٧٢٠ ـ الرياض ١١٤٤٣
تلكس ٢٠٣١٢٩ ـ تليفون: ٤٦٤٧٥٣١ ـ ٤٦٥٧٩٣٩
المملكة العربية السعودية

الاشتراكات السنوية:

- المملكة العربية السعودية (١٠٠) ريال سعودي
- الدول العربية (٣٥) دولاراً أمريكياً أو ما يعادلها
- الدول الأوروبية (٤٠) دولاراً أمريكياً
- أمريكا وكندا (٤٥) دولاراً أمريكياً
- استراليا وجنوب شرق آسيا (٥٠) دولاراً أمريكياً



ORDER FORM

TO MARS PUBLISHING HOUSE
P.O.BOX 10720,
RIYADH - 11443,
KINGDOM OF SAUDI ARABIA.

Dear Sir,

Please provide us with .... copies from your journal the Ages for .... year effective from ....

Kindly send our issues to the following address.

....

....

....

....

enclosed cheque No. .... amount .... U.S. Dollars.

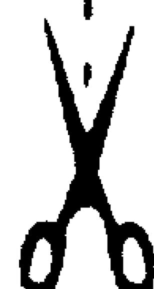
Thank you

Signature.

Please fill this order form and send it to:
Mars Publishing House
P.O.Box 10720,
Riyadh - 11443,
Tel: 4657939 - 4647431.
TLX: 203129 MARS SJ.

ANNUAL SUBSCRIPTION RATE

— Saudi Arabia	S.R.	100
— All Arab Countries	U.S. $	35
— All European Countries	U.S. $	40
— U.S.A. & Canada	U.S. $	45
— Australia & South Asia	U.S. $	50



5. I do not think neither does + General Schneider it is politic on our part to suffer the formation of petty States in Arabia of elements that may only tend to poison our influence and be the means of affording refuge from India to characters who work mischief for only mischief's sake.—

+ Vide para 9 of his letter No. 7-422 dated 27th April 1875.

6. In reviewing our past and present connection with the petty Chiefships on the Hadhramaut Coast it has I think to be borne in mind that indirectly something more than our influence was exerted in favor of one party in 1867 and such should entitle us to interfere if Government are disposed so to do now in preventing this Arab Jemadar of Shehr from obtaining any undue importance by conquest in Hadhramaut and possessing the port of Makalla,— especially when we have raised* hopes with the Chief of the latter place which we might so easily prevent being abandoned entirely, and by the abandonment of which we should doubtless though equivocally suffer in reputation with the Arabs.—

* Vide this office letter No. 293-1667 dated 12th October 1876.—

7. A copy of this despatch has been forwarded to Her Majesty's Secretary of State for India.—

I have &c

Sd/- G. R. Goodfellow
Acting Political Resident

Fig. 23. (b) (Continued).

No 295 / 1683 of 1876.

Political Department

From:
The Political Resident
Aden.

To
The Secretary to Government
Bombay

Aden Residency 18th October 1876.

Sir,

In continuation of my report No. 288–1632 of 3rd Instant (para 8) regarding Makalla and Shehr I do myself the honor to submit for the information of Government a brief resume of the position occupied by the several tribes in Hadhramaut, and their connection with Hyderabad which may prove interesting.—

2. A perusal of this short Summary which has been drawn up at my direction by the 1st Assistant Resident Captain Hunter, will shew to what extent the influence and wealth of the Arab employés at Hyderabad has originated and kept alive disputes between the Arab tribes in Hadhramaut.

3. I cannot but dwell on this subject and deprecate the semblance of any attention being paid to such petitions as have lately been submitted by Barak Jung to the Resident at Hyderabad,- and I would suggest that no communication be made to him of any decisions passed by Government as it has been chiefly attributable to information received from India from his brother that the ruler of Shehr does not now seek our friendly offices, perhaps in the hope that his brothers' petitions may in the end receive attention and he be thus enabled to carry out his designs for the acquisition of the Province of Hadhramaut. Were the present Kaiteès pure Arabs I should not be so much inclined to advocate a determined attitude in regard to their aggrandisement but they are of mixed blood and in their ideas more Indian than Arab, and their footing in Arabia may cause complications which it is as well to prevent.—

4.— Beyond them we now have Seyd Fazl Pasha the Moplah ruling at Dhafar, vide Correspondence forwarded to me under your endorsement No. 5323 dated 15th Ultimo.—

Fig. 23. (a) Letter of G. R. Goodfellow, Acting Political Resident at Aden Residency to the Political Secretary at Bombay (dt. 18 October 1876) regarding British Interest in the Hadramaut – Hyderābād connections. (By Kind Courtesy of *India Office Records, London*).

The Kaiti, however, on what pretence is not known, instead of restoring Shehr to its rightful owner Ali* Naji retained possession of it themselves and Awadh bin Omer (Nizam Jung) called himself Jemadar[*] and Makaddam of Shehr. With the exception of a few raids on and by the Kathiri, matters remained quiet until the death of Salah bin Mahomed Nakeeb of Makalla, in 1873 when the Kaiti at once commenced intriguing to obtain possession of Makalla. He managed to effect an entrance into the town with a strong force and on pretence of a debt due by the late Nakeeb seized the latter's son (who is a weak youth) to sell him half of the bunder of Makalla and Broom. $80,000 required to complete the purchase money were paid through Agents at Bombay and Aden by the Kaiti family with money supplied from Hyderabad. The Nakeeb however succeeded in compelling Awadh bin Omer to leave Makalla and he then at once sought the advice and assistance of his friend and guardian Mohaddam Jung who at once came forward with men and money to his protection.

The aggressive was taken by the Makalla party and several places subordinate to Shehr were captured. The various attempts of both parties during the past few years to purchase vessels guns and ammunition in India and Europe are well known, the mutual blockade of the two ports is also on record. The fortune of war has changed however, and as the matter now stands the Nakeeb's supplies of money are exhausted, and the Nakeeb is besieged in his own town; if no interposition take place Makalla must fall into the hands of the Kaiti who are also besieging the Kathiri capital.—

Aden
16 October 1876

(Sd.) F. M. Hunter
Assistant Resident.

True copy

[signature]
Assistant Resident.

* Ali Naji lived (until last month when he came to Lahej & died) in a house at Aden on a miserable pittance allowed him by the Kaiti who kept him almost a prisoner.

* Abdullah bin Omer is also so styled in some documents

* It is understood there is great jealousy between the Arab Jemadars of different families in the Nizam's Court.—

Fig. 22. (C) (Continued)

55

likewise married an Indian lady by whom he had two sons, viz. Ali (dead) and Mohsin (Mohsin-dum Jung).—

Thirty years ago a member of the Kathiri family (the quasi-ruler of Hadhramaut) Ghalib bin Mohsin went to Hyderabad whence he dispatched men and money and succeeded in ousting the Yaffai from Hadhramaut with the exception of Makalla and Shehr. The Yaffai then sought the assistance of the Kaiti family — their representative at the Nizam's Court — treasure and men flowed in, and for fifteen years the struggle continued, fed by assistance from Hyderabad; finally the Kaiti besieged and conquered Shibam. About this time Abdulla bin Ali al Aulaki (Mukaddam Jung), obtained by purchase from the Ahl Brik of Shehr, a small town named Hazm or Sedaa

situated

situated between Makalla and Shehr; he formed a fast friendship with the then Nakeeb of Makalla Salah bin Mahomed who eventually made him guardian of his son.—

Ten years ago a brother of Ghalib bin Mohsin the Kathiri seized Shehr and Ali Naji, the Ahl Brik ruler, fled to Aden.—

Through the intervention of the Nizam's Court the Kaiti (on the pretence of recovering from the Kathiri what, for their purposes, they represented as their just rights) succeeded in obtaining from the Bombay Government material assistance in the way of guns and ammunition, and also permission to embark from Bombay a considerable number of armed Rohillas. An alliance was formed with the Nakeeb of Makalla and a joint attack being made on Shehr the Kathiri were expelled. The

Kaiti

Fig. 22. (b) Continued)

353

Summary shewing the connection the Arabs who are now in the Service of the Nizam have and have had with the politics of Hadhramaut on the South East Coast of Arabia.—

Hadhramaut including the sea-ports, if they may be so called, of Makalla and Shehr, was entirely in the hands of the Kathiri, until about 400 years ago, when as the price of assistance rendered to one of the reigning family, the Yaffai obtained possession of the above named two towns and then settled down in large numbers all over Hadhramaut.—

Since that time Makalla has remained in occupation by the Kasadi and Shehr (until recently) by the Ahl Brek both sub tribes of the Yaffai.—

The Kathiri have never ceased their efforts to regain possession of these two seaports by the loss of which they are practically cut off from communication with the rest of the world.—

About 70 years ago Omer bin Awadh, of the Kaiti branch of the Yaffai tribe left Arabia for India where he sought and obtained service under the Nizam of Hyderabad. He speedily rose to wealth and position and marrying an Indian lady became the father of five sons, viz:- Mahomed (dead), Awadh (Nuvaz Jung), Abdalla (ruler of Shibam, which has passed into the hands of the Kaiti), Saleh (Barak Jung) and Ali (who is at variance with the other members of his family and is almost unknown in Arabia). About the same time Abdalla bin Ali, of the upper Aulaki tribe, entered the Nizam's service, he also soon became wealthy and powerful and likewise.

Fig. 22. (a) Folios from Captain Hunter's Memorandum on the connection of Arabs of Hadramaut with Hyderābād Document of the British Political Department at Aden, dt. 18 October, 1876, (By kind courtesy of *India Office Records, London*).

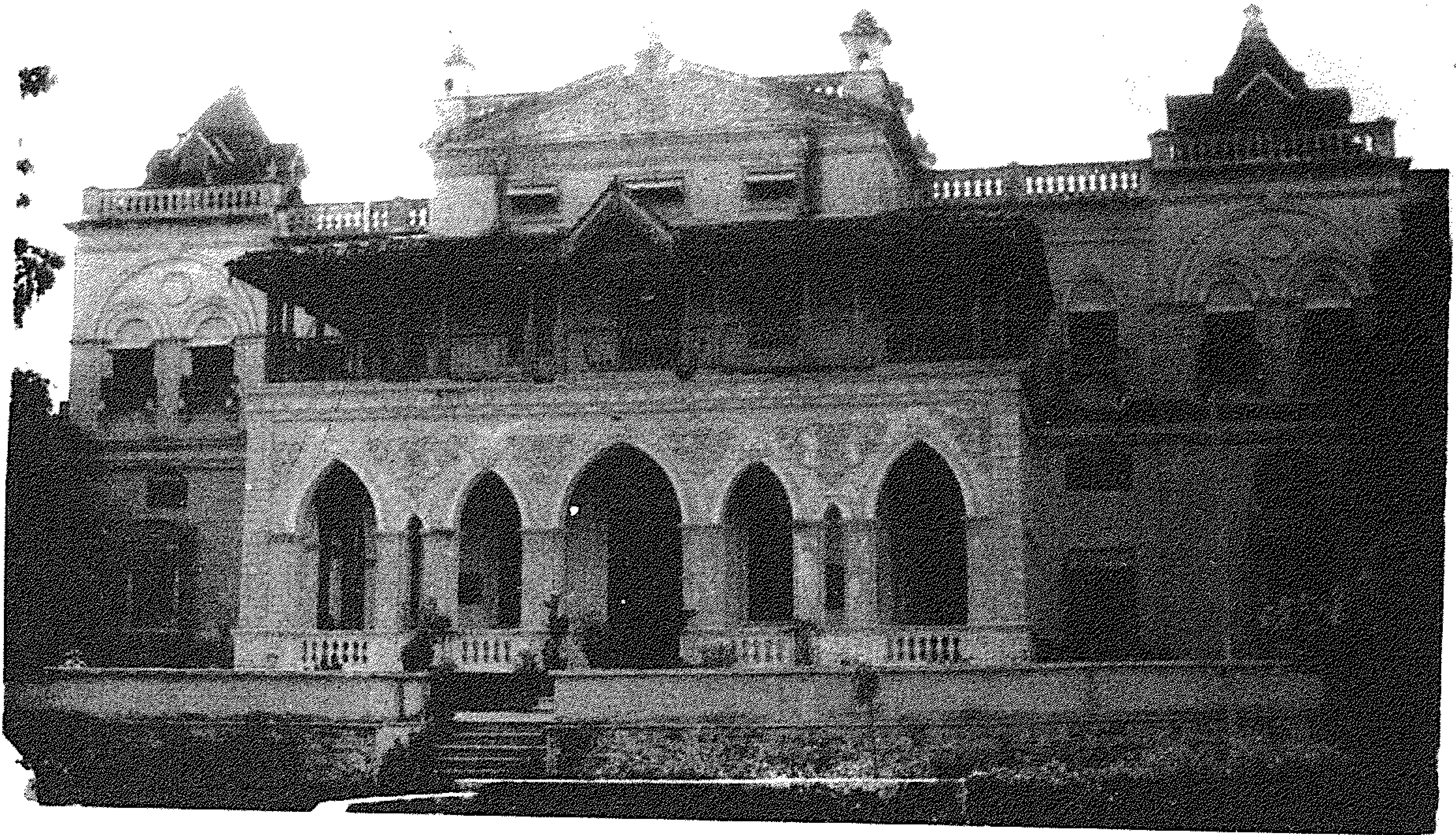


Fig. 20. Saif Ghūlshān, Residance of Saif Nawāz Jung at Ḥyderābād.

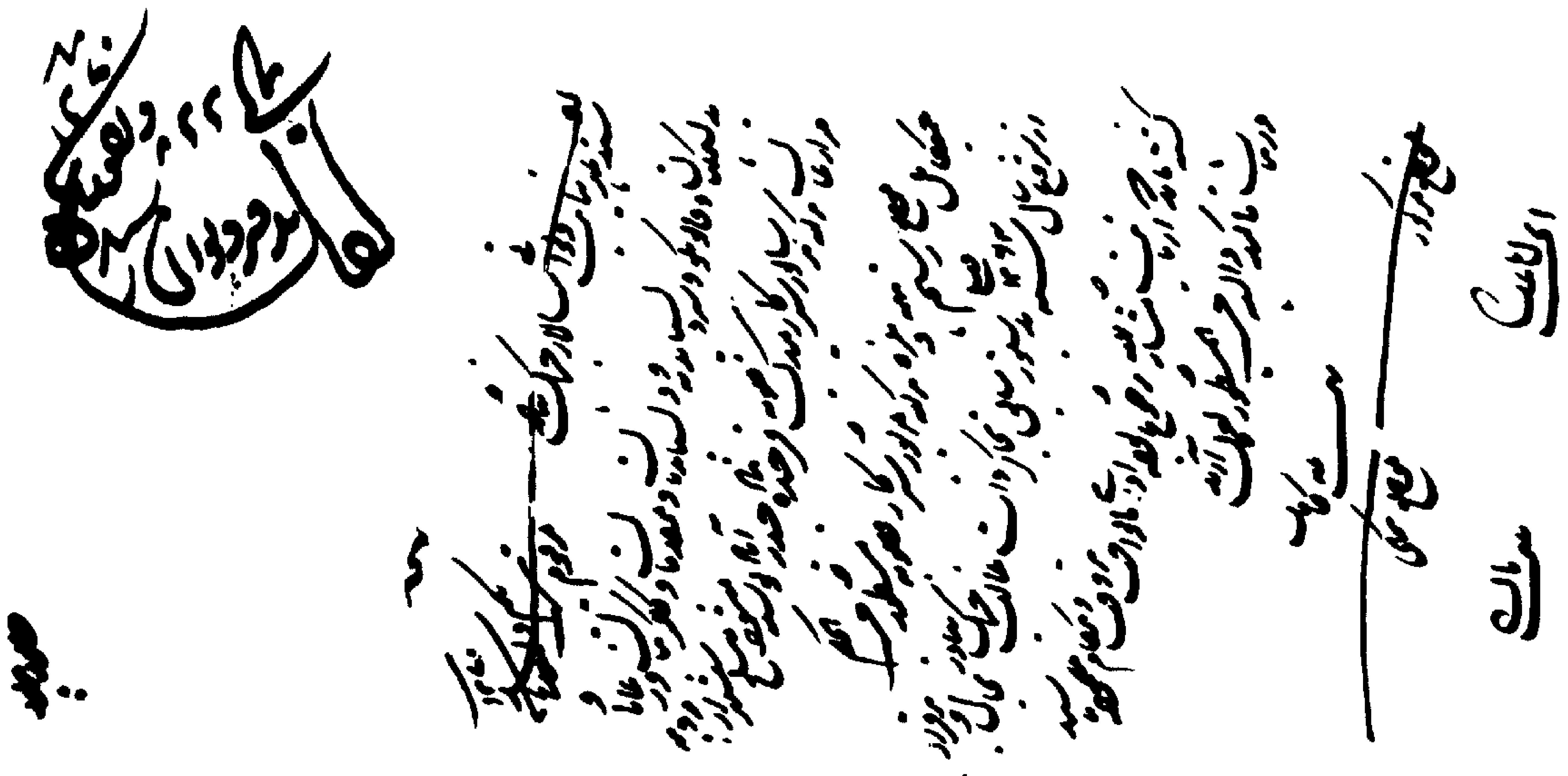


Fig. 21. Order with the signature of the Prime Minister Sālār Jung I for the resumption of the land – grant *(jagīr)* to Ghālib Jung Bahādur (dt. 1270H / 1854) (State Archives, Ḥyderābād).

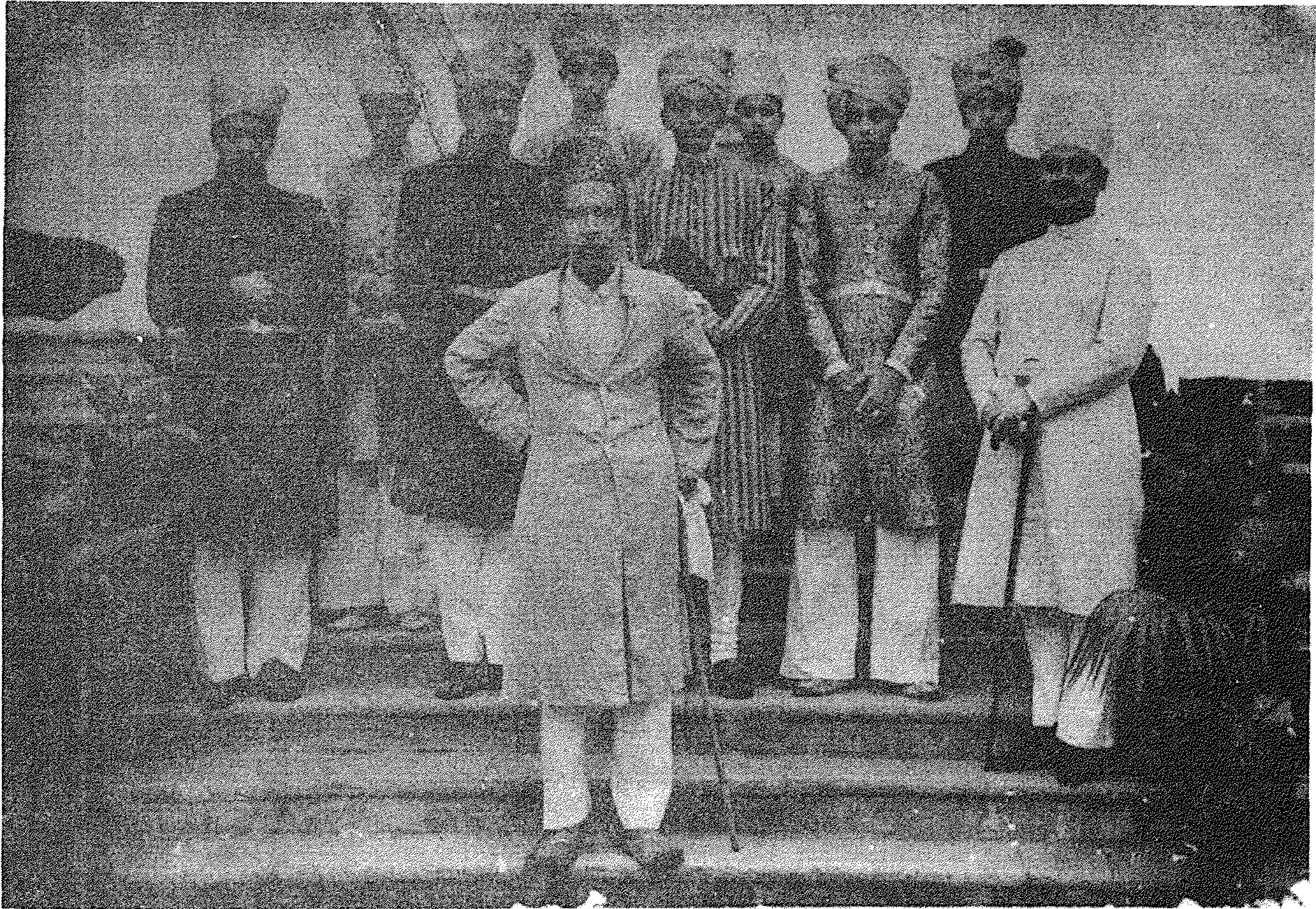


Fig. 18. Al Qu'aiṭ Family with the Nizām VII Mīr Uthmān 'Alī Khan Bahādur (1911–1950) in front. Standing behind (L. to R): Sulṭān 'Awadh bin 'Umar; Quṭb Yār Jung, Husain bin Shamshīr Nawāz Jung, Muntaẓim Jung, 'Umar Nawāz Jung, Mukhtār al Din Khan, Sulṭān Ṣalāḥ bin 'Umar, Sulṭān Ghālib bin 'Umar, Raḥmat Yār Jung *(Koṭwāl* Commissioner Police, Ḥyderābād).



Fig. 19. A group photo of al Qu'aiṭī family with the Minister Sir Kishan Pershad of Ḥyderābād, European ladies, and others. (c. early 20th Century). *Sitting* (L. to R): Nawāb Lūft al Dawla Sālār Jung III, English lady, Kishen Pershad, Sulṭān Ghālib bin 'Umar (as boy), 'Umar Shamshir Nawāz Jung, and others. *Back Row* (standing, L–R) Aḥmad Beg, Husain bin 'Umar, Sultān's father Ghālib, 'Umar Nawāz Jung bin Shamshīr Nawāz Jung.



Fig. 16. Birth Day party at Sultān of Mukallā's Palace. Sitting (L. to R). Saif Nawāz Jung, Muḥammad bin 'Umar Nawāz Jung, 'Awadh, (father of Sultān Ghālib), Sultān Ṣalāḥ bin 'Umar, Husain bin 'Umar, Sultān 'Awadh bin 'Umar Sardār Begum (Mother of Aḥmād 'Alī Khan,) bint Sultān 'Umar ShamsHīr Nawāz Jung, Sultān 'Umar bin 'Awadh.

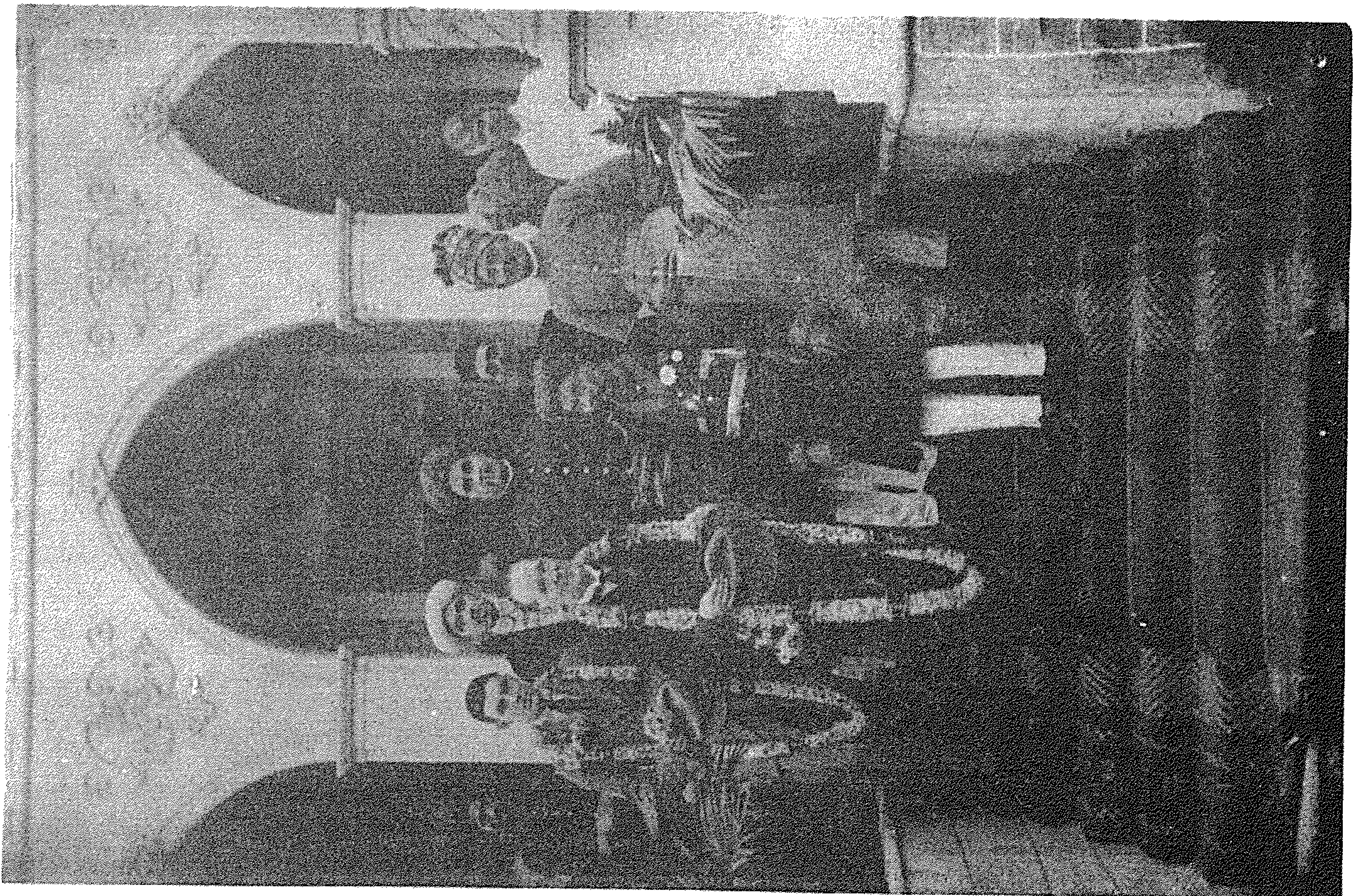


Fig. 17. Group of Sultān Ghālib bin 'Awadh Saif Nawāz Jung, with British officials visiting at his residence (Saif Gūlshān, along with 'Umar bin 'Awadh Shamshīr Nawāz Jung, (standing extreme right).

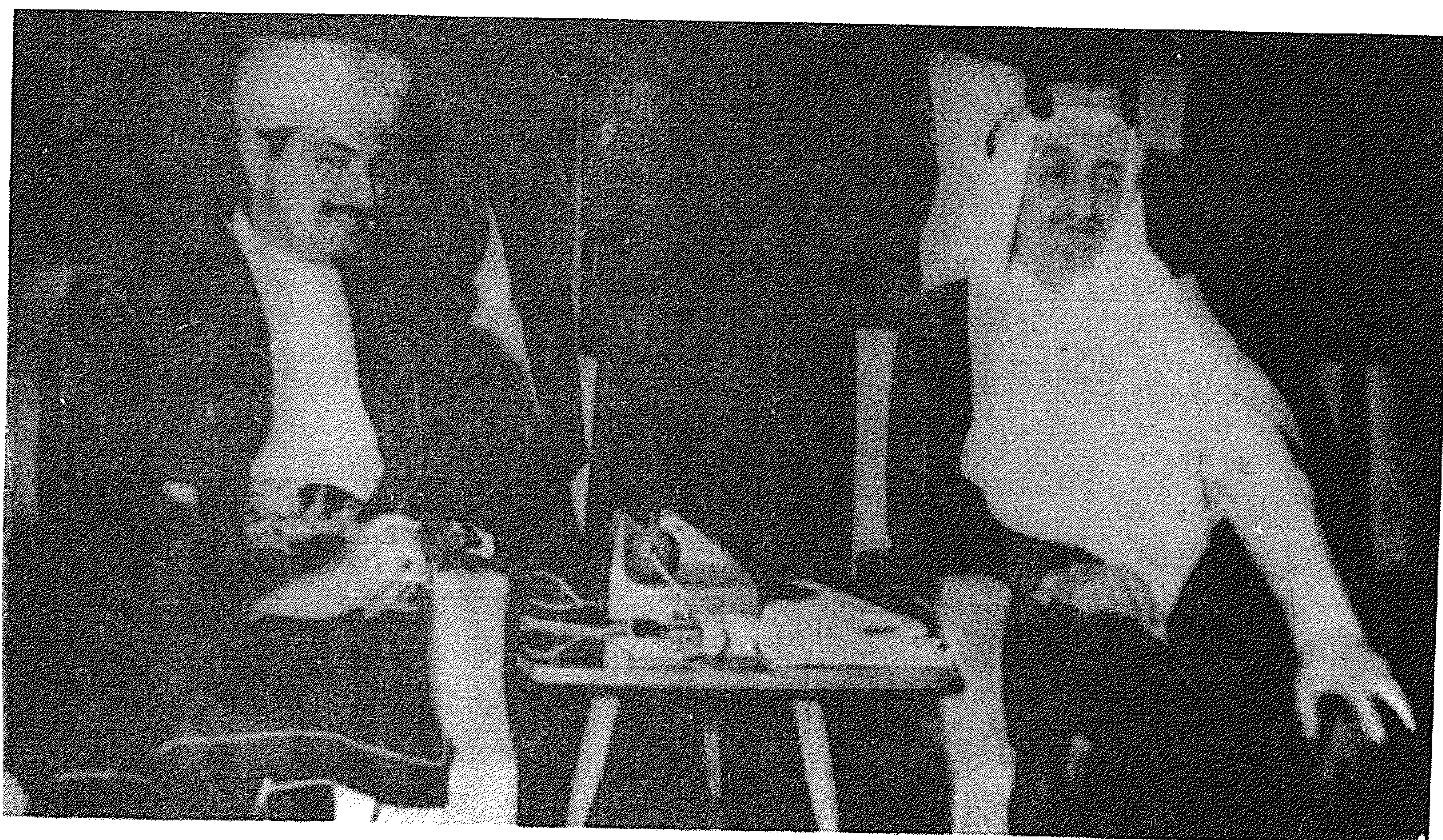


Fig. 14. Sulṭān Ghālib bin 'Awadh (in exile) with His Majesty King Faysal ibn 'Abd l 'Azīz, of Saudi Arabia, when the former called on the King in Saudi Arabia (1964 – 1975).

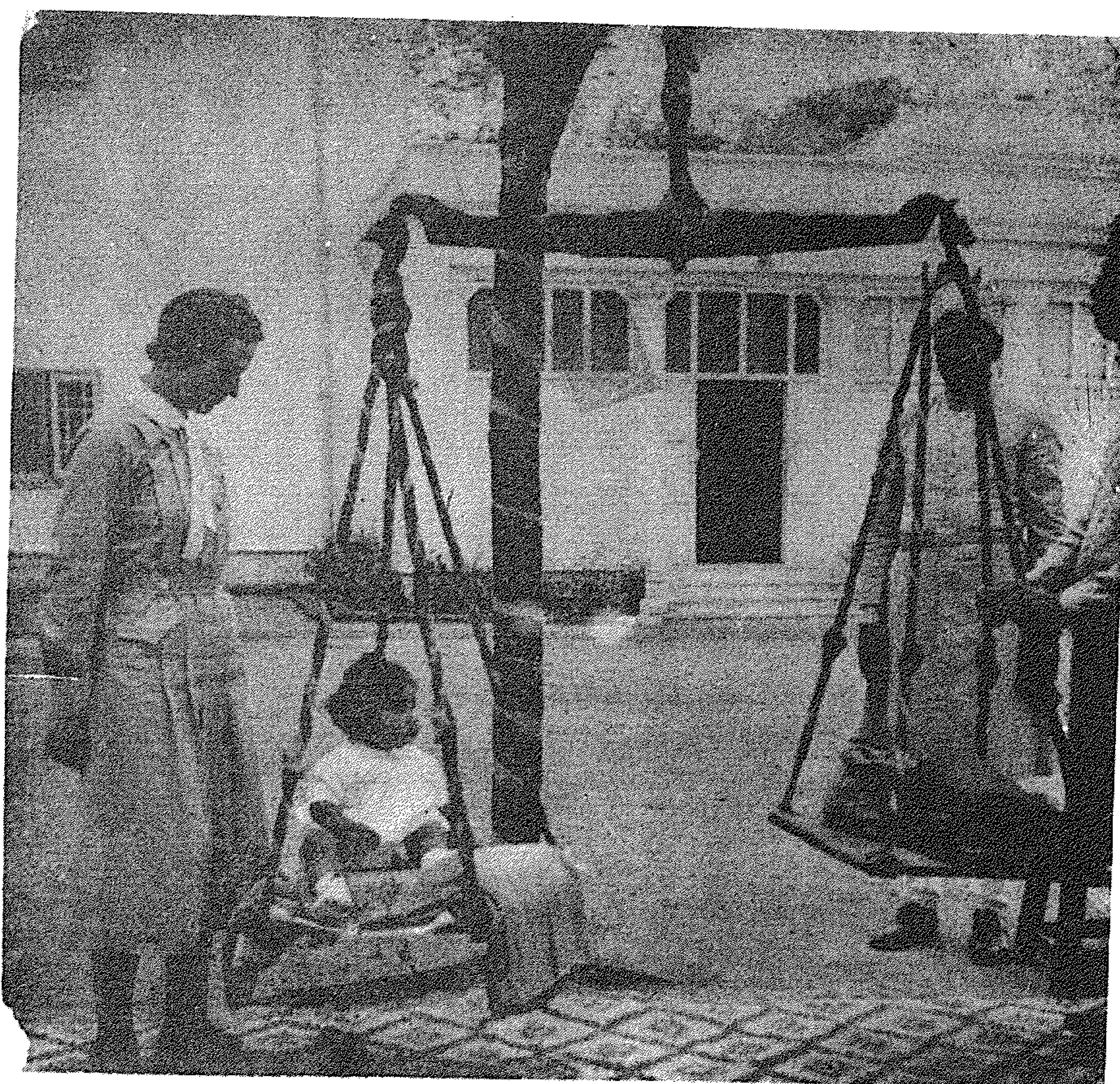


Fig. 15. In the house of Sulṭān of Mukallā at Ḥyderābād a child (female) is being weighed against cash for distribution as charity (c. early 20 Century). English Governess is standing besides.



Fig. 12. Sulṭān Ghālib bin 'Awadh al Qu'aiṭī (1966 – 1967). Photo taken **soon after his coronation in 1966 as** Sulṭan **Now living in exile.**



Fig. 13. Sulṭān Ghālib bin 'Awadh al Qu'aiṭī (The last Sulṭān in Exile) (1966 – 1967).

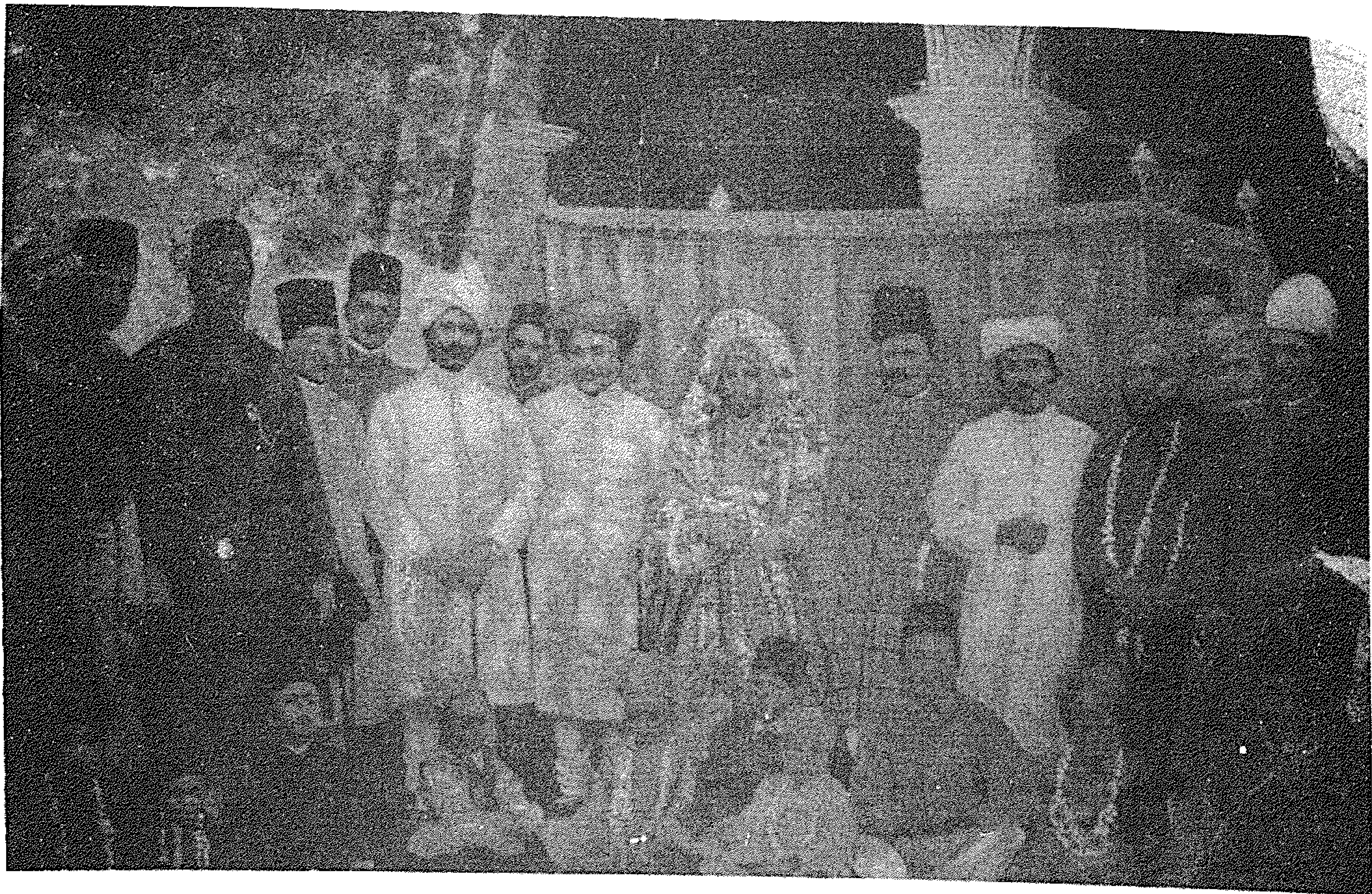


Fig. 11. Marriage group of Muhammed bin Ghālib al Qu'aiṭī, in Hyderābādī dress of "Sherwānī" (long coat) with Turkī Cap, some in Ḥaḍramī headgear, while some in Niẓām's dastār (headgear).



Fig. 10. **Marriage of Sulṭān Ṣalāḥ bin 'Umar, Sulṭān Nawāz Jung (standing on the right), 'Umar Nawāz Jung (standing on the left), with daughters of Nawāb Walīud Dawla Amīr Paigāh.**



Fig. 8. Sulṭān Ṣalāḥ bin Ghālib al Qu'aiṭī (1936 – 1956).



Fig. 9. Sulṭān 'Awadh bin Ṣāliḥ al Qu'aiṭī (1956 - 1966)



Fig. 7. Muḥammed bin 'Umar al Qu'aiṭī.



Fig. 5. Sultān 'Umar bin 'Awadh al Qu'aiti. (1922 – 1936) (in Hyderābādī dress with Jewellery).



Fig. 6. Another Portrait of Sultān 'Umar bin 'Awadh al Qu'aitī. (in Hyderābādī military dress)



Fig. 4. Sulṭān Ghālib bin 'Awadh al Qu'aitī. (1909 – 1922).

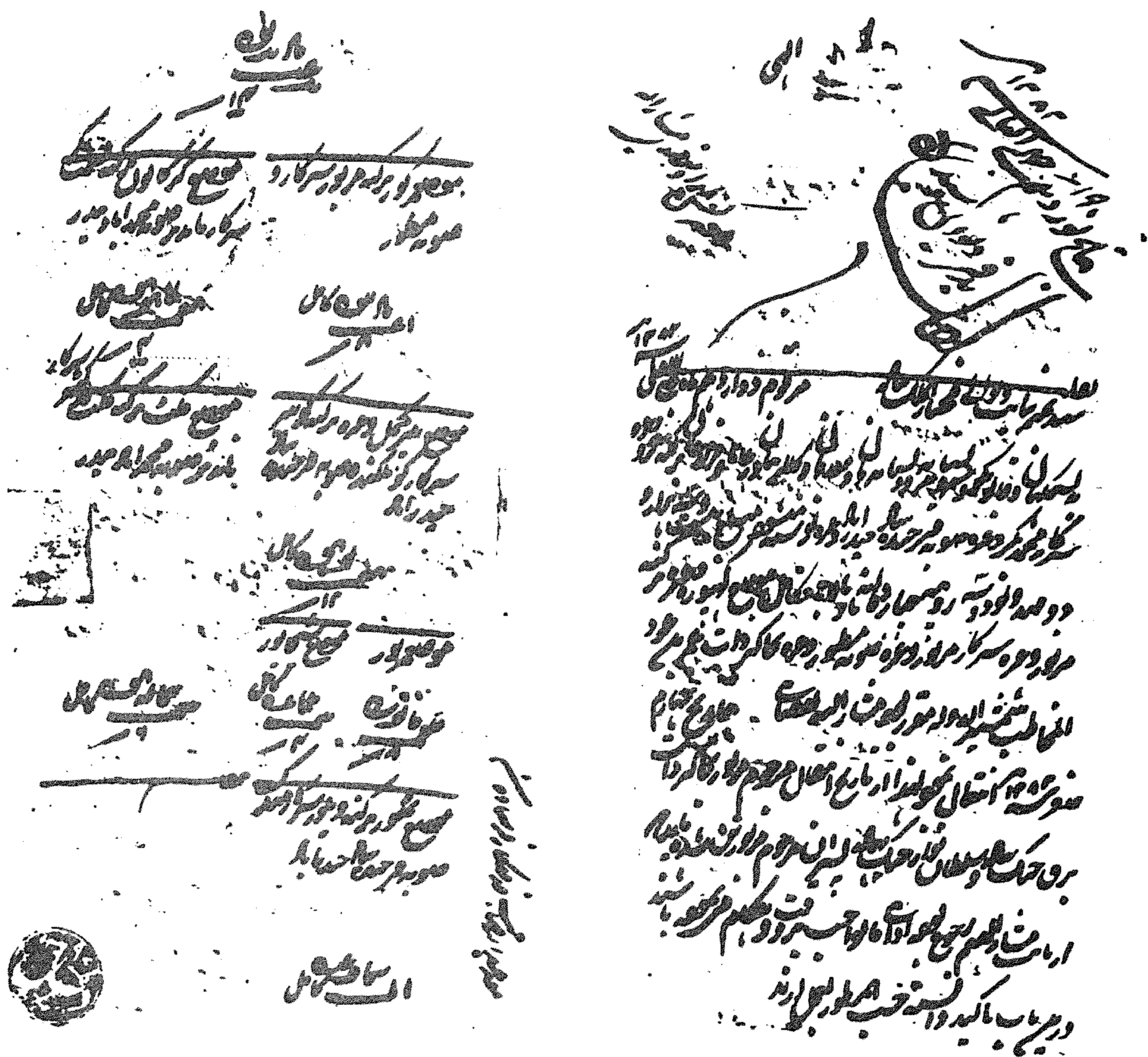


Fig. 3. Orders of Prime Minister of Hyderābād regarding the transfer of 'Umar bin 'Awadh's *Jagir* to his two sons Barakh Jung Bahādur and Sultān Nawāz Jung Bahādur giving details of land and their annual revenue (dt. 1282 / 1866). And directive to the village officials to pay the revenue to the incumbents or their agents. (State Archives, Hyderābād).

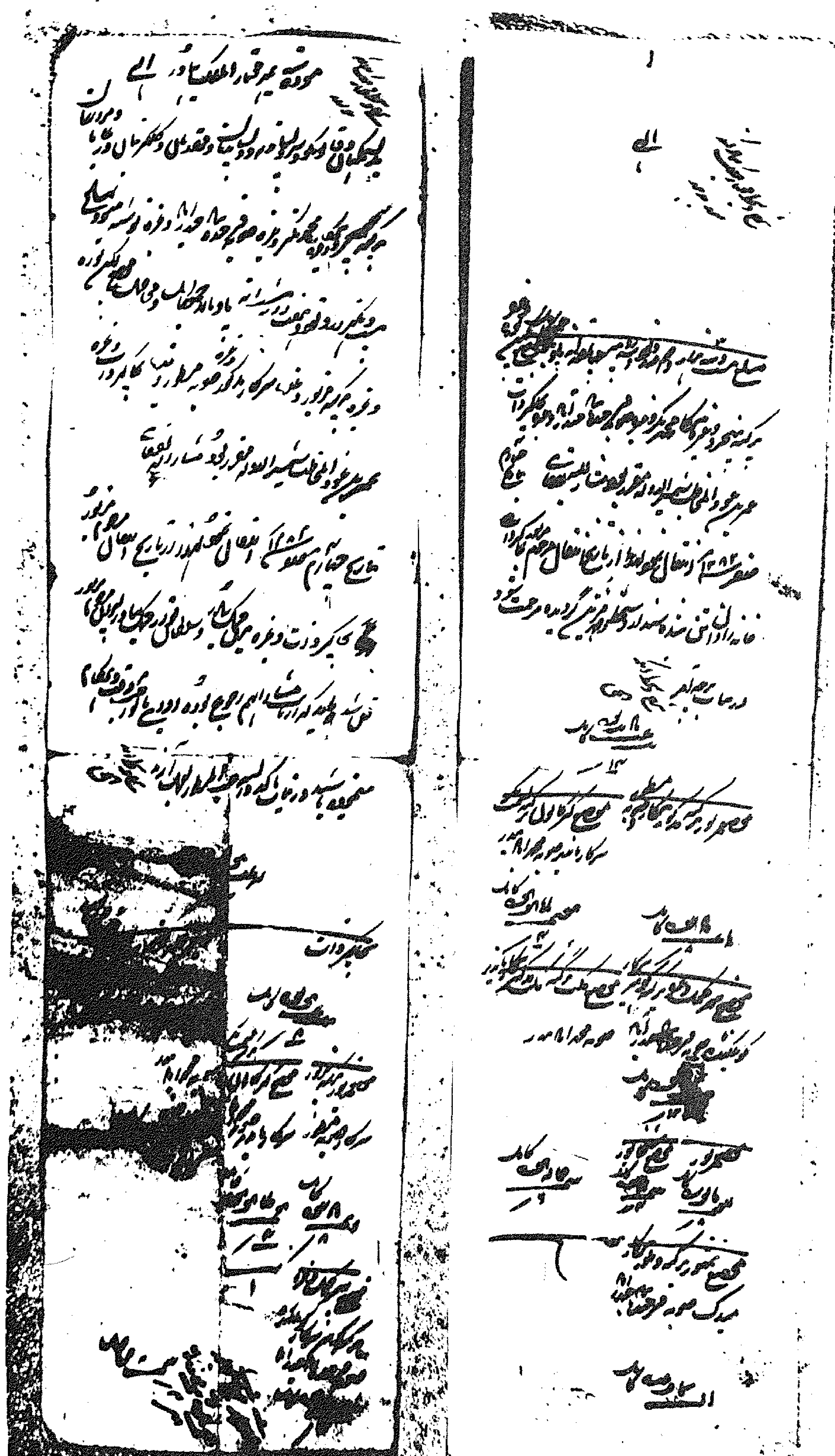


Fig. 2. **Document submitted to the Prime Minister of Ḥyderābād proposing transfer of land *Jagīr* of 'Umar bin 'Awadh on latter's death to his two sons. (dt. 1282 Hijrah / 1966) (State Archives, Ḥyderābād).**

'Alī Khan, and 'Abd Allah bin Muḥammad (Arabs of Ḥyderābād) from whom I could obtain photographs. The photos at Nos. 1, 10, 11, 16, 18, 19 are illustrated here by the kind courtesy of Mr. Aḥmad 'Alī Khan; photos at Nos.6, and 7 are from the family collection of Mr. 'Abd Allah Bin Muḥammad; photos at Nos. 4,8,12,13,14, are by the courtesy of Mr. Nūr al Raḥmān (co-brother of the present Sulṭān Ghālib in exile); photos at Nos. 5,11,17 are by the kind courtesy of my friend Muhammad Bin Salāh al Qu'aiṭī and his elder sister. Grateful thanks are due to Nawab Mujīb Yār Jung (a relation of late Niẓām VII) and maternal uncle of the present Sulṭān in exile, for valuable information on the al Qu'aiṭīs in Ḥyderābād and introducing me to Mr. Nūr al Raḥman al Qu'aiṭī. Illustrations Nos. 15 and 20 are from author's collection.



Fig. 1. Sulṭān 'Awadh bin 'UMAR AL Qu'aiṭī : (1966 – 1909)

tion of the province of Ḥaḍramaut."[85] Consequently, the British tried to eliminate Ḥyderābād government from Ḥaḍramaut politics so that they can gain upper hand. The British economic and politico-strategic interest in Hadramaut - Hyderābād relations became obvious when they made Sulṭān of Mukallā and Shihr to sign a protectorate treaty on Ist May, 1888.[86] Thus, the British increased their sphere of influence and control over Ḥaḍramaut which later on became Eastern Protectorate.

Conclusion

The relations between Ḥaḍramaut and Ḥyderābād had a profound impact of the latter on the former. The relations altered the socio-economic and political conditions in Ḥaḍramaut in general and the Sulṭānate of Mukallā and Shihr, Seiyun and Lehj in particular. The Arabs were educated at Ḥyderābād, their army was organized on the lines of Ḥyderābād. They showed distinct preference for Ḥyderābādī, life and customs, evident from the photos illustrated here. They prefered Ḥyderābādī and Indian troops to Yafi'i or slave soldiers, and armed the former with rifles while leaving the latter with the inferior matchlock. The port of Mukalla had an Indian flavour about it, the Indian traders had the ear of the authorities and much Indian language was spoken in the streets, Ḥaḍramīs modernised their life and the country on Ḥyderābād's pattern. Doreen Ingrams who visited Ḥaḍramaut states that Ḥaḍramī's cloths and food were influenced by the connection with Ḥyderābād, saris were sometimes worn (by the women) and curries were popular.[87]

Money that flowed regularly from Ḥyderābād changed the economic conditions of the Arabs in Ḥaḍramaut and their way of life as well. Politically Ḥyderābād government and Ḥyderābādī Arabs did play a vital role in helping the al-Qu'aiṭī *Jamadārs* regaining the Sulṭānate of Mukalla and Shihr, which lasted for nearly a century until it was abolished in 1967; and also in regaining forunes of al Kathīrī Sulṭanate of Seiyun. Like wise they helped Sulṭān Fadl in acquiring the Sulṭānate of Lehj. An important fact is that inspite of gaining Sulṭānate in Ḥaḍramaut the emigrant Arabs and their descendents continued to live in Ḥyderābād. In fact, they had made Ḥyderābād their real home as they lived happily, flourished and gained power and wealth in Ḥyderābād. So, they were reluctant to leave Ḥyderābād. However, when India became independent on 15 August 1947, and Indian Union forces took over Ḥyderābād in September 1948, the political situation completely changed with tremendous impact on the Arabs of Ḥyderābād. The first step the Indian Military Government of Ḥyderābād took was to disband the Arab armies and to pack off all the *Wilayatī* Arabs to Ḥaḍramaut at the expense of the government of India. Having served the Niẓāms of Ḥyderābād for nearly century and half, i.e. from 1797 till 1948, the *Wilayatī* Arabs departed. Their descendents and *muwalladun* Arabs numbering about twenty thousands in 1948 continued to stay at Ḥyderābād as Indian nationals. Their number increased gradually and steadily and by 1982 there were 35,000 Arabs living in Ḥyderābād.[88] The place (Bārkas) of concentration where these Arabs live in Ḥyderābād, as some one has rightly said, is "A tiny Arabia in the heart of Ḥyderābād". However, the Arabs residences are spread all over the city and in the neighbouring cities of the earst while Ḥyderābād State.

Acknowledgements

The author wishes to acknowledge his gratitude to the authorities of *India Office*, London, for the supply of records (I.O.R.); to Director *National* Archives of India, New Delhi, for the supply of records, and to the Director General of A.P. *State Archives*, Ḥyderābād, for the microfilm of original documents.

Thanks to Mr. Haẓīq Bā Fana (An Arab of M/ S. Haẓīq and Moḥī, Book sellers, Ḥyderābād), who guided me and introduced me to Mr. Ahmad

(85) Letter No. 298/1683 of 1876, political Dept., L/P-S/9153, Aden Residency, India Office Records, London.

(86) Aitchison, pp. 164.

ties and finally leading to the capture of Aden by the British in January 1839. The Sulṭān Muḥsin Fadhl fled to Lehj. After a settlement, the Ṣulṭan signed a Bond, on 18th June 1839, engaging to maintain peace and friendship with the British. Gradually the British control over Aden increased so as to make it a British Protectorate of Aden ruled from India as part of the Bombay Presidency and administ rered by a Political Resident.[83]

Exactly on the same analogy the British wanted to gain footing at Mukallā and Shihr as they provided better strategic location with several other advantages. This also would have provided more control over Ḥaḍramaut and its coastline. The British intentions of gaining control of Mukallā and Shihr are clearly manifested in the letter of G.R. Goodfellow, the Acting Political Resident at Aden, to the Secretary to Government of Bombay (dated 18th October 1876). He advices the British Indian government to prevent Barakh Jung, *Jamadār* of Ḥyderābād from gaining possession or control of Mukallā and Shihr on the grounds that the British have vested interest at these places and already negotiations have been made in this regard, probably with *Naqib* of Mukallā and Shihr. He states, "----- indirectly something more than our influence was exerted in favor of one party in 1867 and such should entitle us to interfere if government are disposed so to do now in preventing this Arab *Jamadār* of Shihr from obtaining any undue importance by conquest in Ḥaḍramaut and possessing the port of Makalla, - especially when we have raised hopes (vide this office leter No.293 - 1669 dated 12th October 1876) with the chief of the latter place which we might so easily prevent being abandoned."[84] (See Fig.23)

With this objective they prefered to help al Qu'aiṭīs against other tribes as they were more powerful and had the backing of Ḥyderābād government. So the British began by indirect interference and later on the counter Ḥyderābād government's influence in the conflict at Ḥaḍramaut started to interfere directly. The British did not like Ḥyderābād mediating a peaceful settlement between al Qu'aiṭīs and al Kathīrīs. The British showed displeasure when Ḥyderābād government was deputing his officers to Ḥaḍramaut to implement the terms of the settlement. This British unhappiness has a cause. As Ḥyderābād government's interest in favouring al Qu'aiṭis and pressuring the British government of India for helping al Qu'aiṭis, the local chiefs at Ḥaḍramaut visualising success in this endeavour were not caring for British and their friendship. This is manifested in the statement of Acting Political Resident's letter in which he advices the British government for not paying attention to the petition of Barakh Jung submitted to the British Resident at Ḥyderābād for help, because, "the ruler of Shihr does not now *seek* our (British) friendly offices, perhaps on the hope that his brothers petition may in the end receive attention and he be thus enabled to carry out his designs (with British help) for the acquisi-

(83) Aitchison, pp. 3-7; Kour, pp. 4-6; *Western* India, pp. 274-276.

(84) Letter No. 298/1683 of 1876, political Dept., L/P-S/9153 Aden Residency, India Office Records, London. The British interest in the conflict is more clearly brought out in the letter of Brigadier - General J.W. Schneider, Political Resident at Aden, Addressed to C. Gonne, Secretary to the Government of Bombay, when he states that, "The continuance of the state of war between the Nukeeb and the Jemadar is only rendered possibly by the large pecuniary aid and contenace afforded to both parties by wealthy members of the Owlakee and Kayatee family serving in the Hyderabad State, and if the Jamadar is likely to become the possessor of Maculla, as surmised by Captain Prideaux, by being allowed to carry on strictly warlike operations at sea, supplemented by one or more steamers purchased from European countries, we may expect in time to see a powerful Mahomedan Chief established there allied with the Nizam: a state of things by no means desirable when considered in connection with the ambitious designs of the Khedive on the African Coast outside the Straits of Babel Mandeb."

"I submit the Government of India should prevent any proceedings on the part of neighbouring Arab Chiefs on the sea-board, which will tend to lower our influence and prestige in these parts, and bring the idea of a Mahomedan supremacy nearer the minds of the natives around us, and this I conceive may be done by an expression of the intention of Government not to allow the Nukeeb and the Jemadar to maintain hostile fleets near Aden".

the Qu'aiṭī and 'Awlaqī *Jamadārs* together and imposed on them a settlement, truce was concluded, which favoured Qu'aiṭīs, and for them he proposed his agents to be sent to Ḥaḍramaut to supervise the settlement. The British did not like Salār Jung playing a leading role in arranging settlement of Ḥadramaut affairs. The British logdged immediately a protest against Salār Jung sending his agents to Ḥaḍramaut to supervise the settlement. In reply Salār Jung colly cited the British Resident's previous letter as authority for the action he had taken. The Viceroy was embarrassed, the Resident was transfered from Ḥyderābād to another place. The Viceroy adviced Salār Jung that what the British wanted was not mediation but the cessation of all interference by the subjects of the Niẓām in Ḥaḍramī affairs.[81] Obviously the British were afraid of Niẓām's influence increasing in Arabia and may affect British interests.

In order to neutralise the role of Ḥyderābād in Arabian affairs the British started to take more decisive intervention in Ḥaḍramī affairs. When in June 1876, a sum of 6.000 Pounds arrived at Shihr from Ḅarakh Jung of Ḥyderābād, the British Political Resident at Aden directly interfered, and at the end of 1876 he succeeded in concluding a two years' truce between the waring parties. The Qu'aiṭīs were favourably inclined to the British arbitration. The British on the recommendation of Ḥyderābād government and to counter later's influence in Arabia, finally decided to support the Qu'aiṭīs, who by the end of 1881 obtained full possession of Mukallā. In 1882 a treaty was entered into with 'Abd Allah and 'Awadh, the Qu'aiṭī *Jamadārs* of Ḥyderābād, whereby due provision was made for the ex-*Naqīb* and for the payment of an annual sum by the British to the Qu'aiṭī Sulṭān of 360 dollars a year. In 1888 a Protectorate Treaty was concluded. *Jamadār* 'Abd Allah died few months later, and *Jamadār* 'Awadh became sole ruler and Sulṭān in 1902, but retained their connections with Ḥyderābād and "the Qu'aiṭī Sulṭāns were more frequently to be found on their estates in Ḥyderābād than their possessions in Ḥaḍramaut."[82]

British Interest in Ḥaḍramaut-Ḥyderābād Relations

The British had economic and politico-strategic interest not only in Ḥaḍramaut - Ḥyderābād relations but in the entire region of south Arabia. To understand the British role one has to recall their diplomacy and policy of systematic acquisition of foreign territories in this region which not only safeguarded their interest but built an empire. International politics of French and Ottoman Turks and the threat of their expansion in the region also guided the British to shape their foreign policy.

The main interest of the British in the region was communication and trade with British India through Arabian sea and Indian ocean without any hinderence. To achieve their goal they took various measures to checkmate or counter the growing influence of the French and Ottomans. Thus to prevent communication between Napolian in Egypt and Tipū Sulṭān, his potential ally in south India, one of the measures was the occupation, in May 1799, of Perim at the entrance to the Red Sea. As it was not suitable, they moved to Aden, in 1800, which was more strategically situated and could serve as a base for the British navy as well as coaling station half-way between India and the Red Sea ports. Further, when the British Indian force was in Perim, it was dependent on the neighbouring tribes for its food and water; but a settlement in Aden would render the British independent. Consequently, John Murray of the British Indian navy with troops from Bombay called on the 'Abdalī Sulṭān of Lehj of Aden and offered friendship, help and protection and persuaded him to sign a commercial treaty in 1802. This provided a base at Aden for the British under the cover of friendship and commerce. This was followed by several treaties, bond, agreements, conventions signed between the two par-

(81) Gavin, p. 169.

(82) *Western Arabia*, pp. 278-300, 309; W.H. Ingrams, pp. 33-35; Gavin, pp. 170-173, For details of the Protectorate Treaty see Aitchison, pp. 164 f.

government, on 31 January, 1967 to the effect that, "In forwarding the enclosed postal copy of a telegram this day despatched to you relative to the expedition which an Arab officer of the Niẓām's service desires to fit out from Bombay for military operations against a Native Chief in the neighborhood of Aden, I am directed by the Governor General in Council to add an expression of this Government's concurrence in the view of the case taken by the Government of Bombay, and to request that the reports which have been called for from the political resident of Aden may be sent on for the information of the Government of India".[76] (For the British interest in the conflict see belwo).

In 1870 Sulṭān Fadl, in collaboration with the British Resident Tremenheere at Aden planed annexation of Lehj and for this he sought help from *Jamadār* Muḥsin 'Awlaqī in Niẓām's service at Ḥyderābād who advanced two and half lakh Rupees (2,50,000)[77]

Mukallā and the coastline were almost within the Qu'aiṭī grasp when the whole project broke down owing to "the intervention of another imperialist financier from Ḥyderābād." This time it was an 'Awlaqī, 'Abd Allah bin 'Alī. The Qu'aiṭīs did not approve of the 'Awlaqī empire - building and thus rivalry in the Ḥadramaut brought a new acerbity to the compitition for office between the two families in Ḥyderābād, where the 'Awlaqī were the chief Arab challengers to the Qu'aiṭī. In the war that followed, "the real combatants who fed the flames of conflict were the two principal *Jamadārs* at the Niẓām's Court - Mukaddam Jung, alias Muḥsin bin 'AbdAllah al 'Awlaqī, and Barakh Jung, alias Ṣalāh bin 'Umar al Qu'aiṭī, with Kathīrī, standing in the wings hoping to profit from the strife on the coast." The 'Awlaqī's initiated in Dec. 1873 by attacking Shihr. The Qu'aiṭīs raised the stakes in the following year by purchasing a steamer at Bombay, armed it with cannon and sent it in 1874 to bombard and seize his enemies port. Thus began the war at sea with blockades. The British refused to recognise blockade of Mukallā.[78]

In the meanwhile the British government of India, through their Resident at Ḥyderābād was exerting its influence on the Niẓām's government to cut off its support and interference in Ḥaḍramī affairs. The Resident wrote to Sir Salār Jung on 30th July 1874 stating that, "the Government of India is resolved by all means in its power to prevent assistence being forwarded from Ḥyderābād, whether in men or money, to any belligrent Chief or Chiefs in Arabia." The Resident also sought information, at the instance of Viceroy of India and Governor General in Council about the complaint *Naqīb* of Mukallā made to the Political Resident at Aden and to the Bombay Government about the "reinforcement having recently been received by his enemy, the *Jamadār* of Shihr, in the form of forty Rohillas from Ḥyderābād, who had left the Niẓām's country under the pretext of performing a pilgrimage to Mecca."[79]

Sir Salār Jung did not pay attention to the British pressure to punish the rival *Jamadārs* if they did not break their connection with the contending parties in Arabia. In 1877 Viceroy of India Lord Lytton was sufficiently annoyed to declare that Salār jung's intriques were the greatest threat to his Viceroyalty. For several months Salār Jung ignored British Resident's hectoring communications[80] concerning Ḥadramaut. On receipt of a particularly indiscreet letter, he acted by calling

(76) Telegram of Wyllie, Officating Secretary to the Government of India, Foreign Dept., to the Secretary of Government of Bombay, Calcutta No. 108, dt. 31 Jan. 1867, No. 209, National Archives of India, New Delhi.

(77) Z.H. Kour, *The History of Aden (1839 - 72)* (London, 1981), p. 211.

(78) Gavin, pp. 167-169; Brigadier General Schneider, Political Resident at Aden's letter to Gonne, Secretary to the Government of Bombay, No. 71-422 dt. 27 April, 1875.

(79) Letter of the British Resident at Hyderābād to the Niẓām's Minister Sir Salār Jung, No. 1824, dt. 30 July 1874, National Archives of India, New Delhi, No. 81 (A).

(80) British Resident's letters to the Niẓam's Minister Salār Jung, No. 1883, dt. 5th August, 1874; No. 2881, dt. Ist. Dec., 1874; No. 3796, dt. 17 Dec., 1874.

Arabia, with a great struggle for the ports of Shihr and Mukallā. Both these towns were controlled by the Yafi'i rulers. In October 1866 Sulṭān Ghālib bin Muḥsīn gathered the Kathīrī forces in the Ḥadramaut and marched on Shihr and captured it in a month's time. Thence the victorious army turned westward towards Mukallā and penetrated almost to the town itself. The *Naqīb* of Mukallā could not resist and so sought help from the al-Qu'aṭī family. 'Abd Allah bin 'Umar sent the reinforcement from Shibam and while Ṣalāḥ bin 'Umar sent large funds from Ḥyderābād. 'Awadh bin 'Umar arrived in person from Ḥyderābād with arms, ordinance and 1,100 Yafi'i and Indian troops. By March 1867 some 4.000 men were mustered and they advanced on Shihr and drove the Kathīrī from the town on 30 April 1867. The al Qu'aiṭī took possession of the Shihr and *Jamadār* 'Awadh bin 'Umar became its Sulṭān and thus founded the principal dynasty of modern Ḥadramaut.[72]

This victory of Qu'aiṭīs in conquering Shihr may be attributed to the important role Ḥyderābād government played at a critical moment of decisive battle. Sir Salār Jung, the Prime Minister of Ḥyderābād requested Sir George Yule, British Resident at Ḥyderābād (vide letter dated 30th November 1866)[73] to arrange with the government of Bombay to oblige the request made by Barakh jung[74] (son of late 'Umar bin 'Awadh) to carry arms, amunition and troops to Aden for the recovery of Shihr. The Bombay government, in turn sought permission from the British government of India,[75] who consented to Sir Salār Jung's request, and finally Wyllie, officiating Secretary to the Government of India in the Foreign Department wrote to the Secretary of the Bombay

(72) *Western Arabia,* pp. 278 f; Gavin, pp. 162 - 163.

(73) Sir Salar Jung's letter to Sir Yule, British Resident at Ḥyderābād, Document at National Archives of India, New Delhi, K.W., Political Dept., No. 207 dt. 30 Nov. 1866, p. 2; For Salar Jungs relations with the British see present writers book - *The Salār Jungs* (I & II), (Ḥyderābād: Salar Jung Museum, 1986).

(74) Memorandum of Barakh Jung, dt. 14 Dec. 1866 to Sir Salār Jung, enclosed with Sir Yules letter to Secretary to the Government of Bombay, No. 2319, National Archives of India, New Delhi. Since the memorandum of Barakh Jung throws light on the politics in Ḥadramaut, it is reproduced here as follows: "From Sooltan Nowaz Jung, to C. Gonne, Esq., Secretary the Government of Bombay, dated the 14th December 1800". "I DID myself the honor of waiting on His Excellency the Governor yesterday with an introduction from Sir George U. Yule, C.B., and K.C.S.I., the Resident at Hyderabad, No. 2319, dated the 4th instant, and His South-Eastern Coast of Arabia, known by the name of Hadramant. I therefore beg to submit the followeing information":

"The tract of country called Hadramaut is held by two Arab tribes, viz., "Yafuee" and "Kethree." The principal town in the possession of the "Yafuee" tribe, to which I belong, are "Makulla," "Shehr", and "Shabam," and the chief town of the Kethree tribe is Tereem. Sullah-bin-Mahomed is the Nukeeb of Makulla. Ali Najee was the Nukeeb of Shehr, but has since these two months been ousted from it by Ghalib-bin-Mohsin Kethree, Hakim of Tereem, and my elder brother, Abdoola-bin-Oomer, is the Hakim of Shabam. Having lately obtained some gunpowder and lead from the Resident at Aden, Nukeeb Ali Najee has gone to Howra, but he is not powerful enough to punish Ghalib. The Nukeeb of Makulla and I, therefore, intend to march against him, and oust him from Shehr for the reasons stated in the enclosures to Sir George Yule's letter above referred to."

"His Excellency was at the same time pleased to signify to me that an introduction would be given to me to the Resident at Aden, and that a reference would also be made to him on the subject of the assistance applied for by me through the Resident at Hyderabad. I therefore, request that you will be pleased to furnish me with the introduction, and as time is great consideration with me, I respectfully solicit that the Resident at Aden may be authorized to give me, on payment, the guns and muskets applied for, if he should be satisfied that the party against whom we are going to march is not an ally of the British Government, but is one who has unjustly interfered with an old ally of the government"

"When I informed His Excellency that I intended to purchase a steamer to take with me and asked for permission to take on board such cannons, guns, and ammunitions as I might be able to purchase here. His Excellency was pleased to say that there was no objection to my doing so. I therefore, request that you will have the goodness to grant me the necessary letters on this point also."

"Begging that you will favor me with an early reply."

(75) "Exportation of military stores from Bombay by Arabs", from W. Wedderbrn?, Acting Secretary Government of Bombay to the Secretary to the Government of India in Foreign Dept., Calcutta, No. 20, dt. 22 Jan. 1867, K.W. No. 206, National Archives of India, New Delhi.

vailing in Ḥadramaut, as they are intertwine with that of Ḥyderābād's role.

The political situation in Ḥadramaut in the early nineteenth century was one of confusion and uneasy compromise and the country government was throughly decentralised with the old tribal confederations of Ḥumūm, 'Awamīr and Ahl Tamim in the cities. Power was with the various factions of the former al Kathīrī ruling house, the Saiyids who were the spiritual authority, and a number of Yafi'i families. The Yafi'i's had been brought to Ḥadramaut as mercenaries in the 16th and 17th centuries, mainly from the Upper Yafi'i country north of Aden, and had settled according to their different clans in most of the towns. In the early nineteenth century two separate factions of the Yafi'i tribe, the Ahl Barayk and Kasādī, ruled the ports of Shihr and Mukalla respectively. Inland various Yafi'i groups were most numerous and powerful at the western end of the wadi Ḥadramaut around Seiyun, the centre of Kathīrī influence and Tarim the main stron ghold of the Saiyids, although throughout the power of the Yafi'i was increasing.[68]

Ghālib bin Muḥsin al Kathīrī as *Jamadār* of the Niẓām became rich and used to send money to his family in Tarba. "They bought strong holds (see Document Fig. No. 22) and a village called Ghurf and a *husn* at Heid Qāsim which gave him a key to Tarim". His brother brought in about two thousand'Awlaqī soldiers and then requested Bin Gherama, the yafi'i ruler of Tarim, to sell to him half the town. Being coerced Bin Gherama agreed. Thus, the al Kathīrīs held half of Tarim and the Yafi'is the other half. Soon after Bin Gherama with the support of the Tamimis revolted against the al Kathīrīs. However, 'Al 'Abd Allah al Kathīrī reinforced with more 'Awlaqī occupied all Tarim in A.H. 1263 (1843). This was followed by the taking of Seiyun and Tarim in the following year. The Yafi'is retook Seiyun in A.H. 1265 (1849) but lost it again to the al Kathīrīs in the same year. Bin Gherama fled to Seiyun, then went to *Naqīb* (Commander) of the Kasadi (They were also Yafi'i) at Mukalla seeking invain help.

The sons of *Jamadar* 'Umar bin 'Awadh al-Qu'aiṭī lived at Qatn, while he himself lived at Ḥyderābād and sent money to Qatn. At this time, all the small villages around Qatn were Yafi'i, but Shibam was under the Al'Isa bin Badr Kathīrī, ruled over by Sulṭān Manṣūr, who had no money, so he sold half the town to the al-Qu'aiṭīs of Qatn, and in A.H. 1246 (1830) both were ruling in Shibam. At the 'Idal Fitr the Yifi'i's went to Qatn to visit their relations, taking advantage of their absence, Manṣūr the al Kathīrī killed those Yafi'i's who remained in the town, declaring that the whole country was his. This was the beginning of the Qu'aiṭī and Kathīrī feud.[70]

As the fighting continued between the al Kathīrīs and al Qu'aiṭīs, and the former emerged more powerful, the latter sought help from *Jamadār* 'Umar bin 'Awadh, who was "their representative at the Niẓām's Court, treasure and men flowed in, and for fifteen years the struggle continued, fed by assistance from Ḥyderābād. "
"-- Through the intervention of the Niẓām's court the Kaietī (on the pretence of recovering from the Kathīrī what, for their purpose, they represented as their just rights) succeeded in obtaining from the Bombay government material assistance in the way of guns and ammunition, and also permission to embark from Bombay a considerable number of armed Rohillas. An alliance was formed with the Nakeeb of Mukallā, and a joint attack being made on Shehr, the Kathīrī were expelled."[71] (See Document, Fig. No.22).

Two decades of desultory warfare between the two principals and various local leaders culminated in 1866. the year of drought in South

(68) Al-Bakrī, *Tārīkh*, Vol.II, *passim; Western Arabia*, p.277 f.

(69) *Western Arabia*, p. 277; W.H. Ingrams, pp. 29f.

(70) *Western Arabia*, p. 277; W.H. Ingrams, pp. 29 F; C.U. Aitchison, *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads* (Delhi, 1933), Vol. XI, pp. 31-35.

(71) Hunter's Memorandem dt. 1876, IOR-L/P & S/9/53, India Office Records, London, pp. 555-556.

1950 to 1967. Ḥusain while returning by sea from the Geneva conference in August 1967 was prevented from landing at Mukallā by the Ḥadramī Bedouin Legion, 17 Sept. 1967, and since he lived in exile and died in 1976 living three sons[65]

Al-Awlaqī Family

During 1829-30 'Abd Allah bin 'Alī al-Awlaqī emigrated to Ḥyderābād and joined the Niẓām's army. He was made *jamadar* of 1500 Arabs with the title of "Saif al Dawla. He ranked next to 'Umar bin 'Awadh al Qu'aiṭī. In fact to counter the influence of al-Quaiṭis at Niẓām's Court 'Abdullah 'Awlaqī invited Ghālib al Kathiri to Ḥyderābād. As such Ghālib bin Muḥsin al Kathīrī was first employed in the contingent of 'Abd Allah bin 'Ali. He married an Indian lady and had two sons 'Alī and Muḥsin. Both of them died by 1909. Muḥsin held the title of "Muḳaddam Jung".[66]

Other Arab Families of Ḥyderābād

Besides the above mentioned three Ḥadramī families that distinguished themselves at Ḥyderābād, there were many hundreds of other families belonging to different tribes. However, due to lack of information they could not be detailed nor classified into tribes. Some of these Arab *Jamadars* who were bestowed with honours by the Niẓām of Ḥyderābād are listed here.[67]

Ḥyderābād's Role in the Politics of Ḥadramaut

The Niẓām's government of Ḥyderābād and the Arab *Jamadars* of Ḥyderābād played a major role in the 19th century politics of Ḥadramaut by the supply of money, men and material for the settlement of inter tibal feuds between al Qu'aiṭīs and al Kathīrīs and thus laid the fortunes of al Qu'aiṭīs by gaining the ports of Mukallā and Shihr, al Kathīrī in Seiyun and al'Awlaqī in Lehj.

In order to make the account intelligible it is deemed necessary to make a digression and outline here briefly the political situation then pre-

Name	Strength of contingent Arabs	Title of honour
1. 'Abd Allah bin Shams	200	Khahār Jung
2. Ghālib bin Almas	900	Ghālib Jung
3. Ahmad Yār Jung	422	Qim Qām al
4. Mussalīm Jung	420	Burkh Jung Bahādur,
5. Ghālib bin Naṣīr	420	Mudabbar Jung Bahādur Saif al Dawla
6. Hasan bin 'Abd Allah	488	Imād Jung Bahādur
7. 'Awadh Bil-Lail	--	Jan Niṣār Khan Bahādur
8. Aḥmad bin Shams	--	Khahar Jung Bahādur
9. Muḥammed bin Sarrah	--	Shamshir Yar Jung Bahādur
10. Aḥmad bin Saif	--	Saif al Dawla
11. Salah bin Nasīr	--	Rustom Jung Bahādur
12. Ḥabib bin Bakr	--	Rustom Jung Bahādur
13. Sheikh Muhsin Saeed Ḥadrami	--	Rustom Jung Bahadur

(65) *Western* India, p. 277; W.H. Ingrams, p. 30 f.n.1. Carter, p. 89; Burke's p.3.

(66) Hunter's Memorandum, p. 554; W.H. Ingrams, p. 29; Document IOR-L/P&S/9/53, India Office Records, London.

(67) Manik Rao, pp. 447-470 (passim); Anṣarī, pp. 170-172.

in formal acknowledgement of their greetings."[57] Harold Ingrams states that Sulṭān Ṣāliḥ bin Ghālib "looked much more of an Indian than an Arab. However, although oriental in his dress and habits, he did not talk or behave like one and his mind extra ordinarily Western and objective for an Indianized Arab Sultan".[58] And the Arab's adoption of different Ḥyderābādī customs and modern traditons like celebration of birth-days etc., are evident from the group photograph of birth-day party with the leading Qu'aiṭīs (Fig. 16) present on the occasion.

As has been mentioned earlier, the British respected the Arab *Jamadārs* of the Nizām's army and held them in esteem on par with the leading nobles of Ḥyderābād. Whenever any high ranking British officer and his family happen to visit Ḥyderābād, it was customery to pay a courtesy visit to the leading *Jamadār's* residence "Saif Ghulshan", (Fig. 17). The building is still existing (Fig.20). When a British officer Harold Ingrams posted at the British Secretariate at Aden visited Ḥyderābād, with his wife Doreen Ingrams, stayed with the al Qu'aiṭī Sulṭān for a few days during 1939.[59]

Likewise, the Niẓām of Ḥyderābād who had high regard for his *Jamadārs,* visited their residence on special occasions or ceremonies (Fig.18). Same was the tradition of Ḥyderābād's Prime Minister or Ministers. (Fig.19).

Al-Kathīrī Al 'Abd Allah Family

Ghalib bin Muḥsin al Kathīrī, belonging to the 'Abd Allah bin Badr line of Sieuyn and Tarim, and who was living in Tarba, Ḥaḍramaut, emigrated to India in 1829-30. He joined Niẓām's service as a soldier.[60] Soon he was promoted to the rank of *Jamadār* and bestowed with the title of "Jung Bahādur". He had a rapid rise to power. To meet his personal expenses and that of his contigent, the Niẓām granted him land assignment or *Jagīr,* amounting to rupees six thousand annually from two villages.[61] By 1854 he became *Jamadār* of 1050 Arabs and amassed considerable wealth and rose to power.[62]

The rivalry and bitter enmity that existed in Ḥaḍramaut between the al-Qu'aiṭī and al Kathīrī tribes was brought to Ḥyderābād and continued with bitterness. Their intriques became open and once Ghālib bin Muḥsin challenged the position of 'Umar bin 'Awadh. The Niẓām in order to avoid open strife between the two Arab factions, ordered him in 1854 to leave Ḥyderābād. So he left for Ḥaḍramaut in A.H. 1272 (1854).[63]

When Ghālib bin Muḥsin left Ḥyderābād his *Jagīr* grant was witheld temporarily. But soon on his return it was resumed with retrospective effect from the beginning of Fasli year A.H. 1264 (1854), in accordance with the orders of the Niẓām, issued with the signature of the Prime Minister Salār Jung (Fig.21).[64]

Ghālib bin Muḥsin, like other emigrants, sent money home from Ḥyderābād to his family, thus, economically better off they conceived plans and continued their struggle to regain power in Ḥaḍramaut. Ghālib sent his brother 'Abd Allah as the regent of the Ḥaḍramaut. Eventually in 1847-48 they took Seiyun and Tarim from Yafi'i's and became Sulṭān. Simultaneously he continued in Niẓām's service. He had two sons, Manṣūr and Muḥsin, and both were in Niẓām's service. On Ghālib's death, Manṣūr succeeded in 1880 as Sulṭān of Seiyun. On his death in 1929 he was succeeded by 'Ali. But on his death in 1938 his brother Ja'far succeeded as Sulṭān. While the last Sultān of Al-Kathīrī was his nephew Ḥusain from

(57) Doreen Ingrams, p. 11; For the life and culture of Ḥyderābād with 400 illustration see present writers book, The Spleandour of Hyderabad.
(58) Harold Ingram, p. 18.
(59) Harold Ingram, p. 92.
(60) W.H. Ingrams, p. 28; Gavin, p. 160.
(61) Document No. 4, dated 1264F. (1856) of Daftar Mal, State Archives, Ḥyderābād (Illustration No. 21).
(62) Mahdi Ali, vol. II, p. 125.
(63) Al-Bakrī, *Jazīra,* p. 166.
(64) Document No. 4, dated 1264 F. (1854) of Daftar Mal, State Archives, Ḥyderābād.

In accordance with the will of Sulṭān Ghālib, his son Ṣalāḥ (Fig.8) succeeded his uncle Sulṭān 'Umar, as the fourth Sulṭān of Mukallā and Shihr in March 1936. The British honoured him with the title of K.C.M.G. and accorded him a salute of eleven guns. However, simultaneously he continued to serve under the Niẓām at Ḥyderābād, and governed the country of Mukallā and Shihr through the *wazīr* Saiyid Ḥamīd. The Niẓām gave him title of Nawāb Saif Nawāz Jung. he died in 1956.[52] 'Awadh ben Ṣalāḥ (Fig.9) succeeded his father on latter's death as the fifth Sulṭān in 1956 and held the Sulṭānate till his death in 1966.[53]

According to the tradition established by the 'Umar bin 'Awadh, the al-Qu'aiṭīs and other Arabs married Indian women. Even the leading noblemen who were related to the royal family of the Niẓām gave their daughters in marriage to Arabs. Sulṭān Ṣalāh bin 'Umar, Sulṭān Nawāz Jūng, was married to the daughter of Nawāb Walīud Dawla Amīr of Paigāh family of leading nobles. (Fig.10). The illustration (No. 11) is the marriage group of Muḥammad bin Ṣalāḥ bin Muḥammad bin 'Umar. While the daughter of 'Umar bin 'Awadh was married to the son of Nawāb Mīr Maḥmūd Ali Khan in A.H. 1355 (1936), outside Arab family. This family and their descendent are still living at Ḥyderābād.[54]

Sulṭān 'Awadh bin Ṣalāḥ bin Sulṭān Ghālib (Saif Nawāz Jung) was married in 1947 to Sāhebzādī Naẓīrunnīsa Begum, grand daughter of the Niẓām VI. She was daughter of Sāhebzādī Dāwdunnīsa Begum, the youngest daughter of the Niẓām VI. who was married to Nawāb Naẓīr Nawāz Jung Bahādur, son of Sulṭān al Mulk Sir Vikhar al 'Umarā. In this way al Qu'aṭi family established relations with the royal family of the Niẓāms as well as with that of the leading nobleman of Ḥyderābād.[55]

On Sulṭān 'Awadh's death his eldest son Ghālib (Figs. 12 and 13) succeeded in 1966 as the fifth Sulṭān of Mukallā and Shihr. He was born in London in January 1948 and was educated at Oxford and Cambridge. In 1966 he was recalled from college to succeed as the Sulṭān. Unfortunately due to the dramatic change in Arabian politics, he was ousted from Sultanāte in 1967. The Salṭānate was the principle State in the Eastern Protectorate and did not join the Federation. He was prevented from landing at Makallā, 17 September 1967, on returning from the Geneva Conference by the Ḥaḍramī Bedouin legion on orders from Aden. Since then he lives in exile. In 1975 he was married to Sulṭānah, daughter of Aḥmad Rashid of London. He has three children.[56] Sulṭan Ghālib is the last and surviving Sulṭān. In Fig. 14 he is seen with His Majesty King Faysal Ibn'Abd al 'Aziz of Saudi Arabia.

The great wealth amassed by the Arabs in Ḥyderābād is evident by their funding in millions for empire building in their native country (See below - Ḥyderābād's Role in the Politics of Ḥaḍramaut), while their spending luxuriously is evident from an example of a child being weighed against cash for distribution as charity among the poor. (Fig. 15). The Arabs showed distinct preference to Ḥyderābādī life and culture. Their adoptation of Ḥaderābādī style, is evident from the illustrations (Figs. 10 and 11) and is well depicted by the eye-witness account of Doreen Ingrams when she saw Sulṭān Ṣāliḥ bin Ghālib on the latter's visit to Mukallā in 1936, soon after becoming Sulṭān. She writes, "I remember I was not impressed the first time I saw him, lumbering heavily out of his car backwards, his huge body encased in Indian style long coat and tight trousers, a fez on the top of his small head, moving slowly among the people assembled to meet him, raising his hand wearily to his forehead, over and over again,

(52) Manik Rao, p. 462; Burke's p. 6; Harold Ingrams, p. 21.

(53) Burke's, p. 6.

(54) *Yadgār-e-Silver Jubilee* (Ḥyderābād, 1937), Vol. II, page 214.

(55) Burke's, p. 6. There seems to be a discrepancy in Burke's when he mentions that "Sulṭān 'Awadh bin Ghālib al Qu'aiti". 'Awadh was not Ghālib's son; but he was son of Sāliḥ and grand son of Ghālib. This is contrary to his own information at the same place, a line above when he states that "Sulṭān Sāliḥ was (succeeded) by his only surv (ing) son (i.e. 'Awad). (Burke's, p.6).

(56) Burke's p. 6 ; Carter, p. 167.

He died in 1877. His son Muḥsin was confered with his father's titles.

'Awadh bin 'Umar was also appointed as *Jamadār* but of lesser rank with 798 Arabs under him with the title of "Sulṭan Nawāz Jung." [41] Later he was promoted with the titles of "Shamshir al Dawla" and "Shamshir al Mulk", by the Niẓām in A.H.1305 (1887).[42] Earlier, he was the first al Qu'aiṭī to take shihr in 1866 and later on in 1881 he took Mukallā.[43] Thus he became the first Sulṭān.

The *Jamadār* of the Niẓām's army held such high and important position that when the British Resident Colonel Davidson presented royal gifts on behalf of the Queen of England at the Niẓām's court on 29 Rabi I, 1278 A.H. (5th October, 1861), to the Niẓām and other dignitories, he also brought and presented gifts to the *Jamadārs* Saif al Dawala and Shamshir al Dawla.[44] Again, in 1877 when 'Awadh bin 'Umar attended Delhi Darbār (Court) the British, honoured him with 12 guns salute. In 1888 he signed a Protetorate Treaty with the British.[45]

In 1902 'Awadh bin 'Umar sent an address in Arabic with some valuable gifts to the Edward VII, King of India and England. In response, the British recognised him as Sulṭān of Mukallā and Shihr and addressed him as "His Highness". Consequently, the title "*Jamadār* of Mukāllā and Shihr", by which he was known until then, was dropped. He may be designated as the first Sulṭān. Simultaneously he continued to serve the Niẓām as *Jamadār*. He died in 1909.[46]

The first al Qu'aiṭī Sulṭān laid it down that succession to Sulṭānate should go from brother to brother, then back to first brother's son, over to his cousin.[47] However, deviating from this rule, his son, Muḥammad Ghālib bin 'Awadh (Fig.4) was nominated as Crown Prince to succeed as Sulṭān of Mukāllā and Shihr. He was also serving as *Jamadār* in Ḥyderābād army; and in 1316 A. H. (1889 - 90) the Niẓām VI honoured him with the title of "Jan Baz Jung", "Shamshir al Dawla" and "S.hamsbir al Mulk".[48] Sulṭān 'Awadh died in 1909 and was succeeded by his son Ghālib, a man of advanced views, who was extremely anxious for the development of Shihr and Mukallā which places he governed through his *wazīr* Saiyid Ḥusain bin Ḥamīd. The British Government awarded him the title of K.C.I.E. and was designated as 'Sir' of the British Order. In 1911 he attended the Delhi Darbār of inauguration of New Delhi, as guest of the British Government. He died in 1922.[49]

He had two sons, Muḥammad Nawāb who held the title of Shamshir Yār Jūng, and Ṣalāḥ who had the title of Nawāb Saif Nawāz Jung. Sulṭān Ghālib was succeeded by his brother 'Umar as the third Sulṭān[50], (Figs.5,6) He was also *Jamadār* of the Niẓām and held the title of Shamshir Nawāz Jung. He visited the al Qu'aiṭī provinces during the early thirties and took measures to finish the projects undertaken earlier for the welfare of the people and the Sulṭānate and he introduced new measures for the up-bringing of the people. After settling the internal affairs at Ḥadramaut Sulṭān 'Umar returned to Ḥyderābād in October 1934 and fell ill and died two years later, in March 1936. He had five sons and the eldest Muḥammad became popular (Fig.7) as *Jamadār* and was awarded title of 'Umar Nawāz Jung.[51]

(41) Ghūlam Samdanī Gohār, Darbar-e-Asaf (Ḥyderābād, n.d), vol. V,pt.2, pp. 22-25; Ansārī; p. 170.

(42) Vithal Rao Manik Rao, Būstān-e-Asafia (Ḥyderābād, 1909), vol. I, p.469.

(43) Western Arabia and the Red Sea (London: Naval Intelligence Division Hand Book, 1946), p. 279, (Herein after Western Arabia); Ingrams, p. 34.

(44) *The Chronology of Modern Hyderabad* (1720 - 1890), (Ḥyderābād Government Publication, 1954), p. 293.

(45) Gohar, p. 24; Ingrams, p. 34; *Western Arabia* p. 279.

(46) Gohar, p. 24;Ingrams, p. 34; *Western Arabia*, p. 279.

(47) Harold Ingrams, *Arabia and the Isles* (London: John Murray, 1966), p. 21, f.n.1; Doreen Ingrams, A Time in Arabia (London. John Murray, 1970), p. 11.

(48) Manik Rao, p. 456; Gohar, p. 24, Mudiraj, p. 291.

(49) Harold Ingrams, p. 21.

(50) Manik Rao, p. 456; Burke's, p. 6; W.H. Ingrams, pp. 34-35.

(51) Manik Rao, p. 456; Burke's, p. 6; W.H. Ingrams, pp. 34-35.

GENEALOGY OF THE AL QU'AITĪ SULTĀNS OF MUKALLĀ AND SHIHR (HADRAMAUT) #.

'Abd Allah → 'Awadh → 'Umar → 'Alī → 'Awadh → 'Abd Allah → 'Awadh

'Abd Allah Aḥmad 'Umar b.c. 1775 d. 1865 Amīr Salīm

'Abd Allah Muhsin 'Abdul Habib

Aḥmad 'Umar Muḥammad

Ṣāliḥ Salīm

Muḥammad Ṣāliḥ 'Abd Allah 'Awadh* (1866-1909) 'Alī

Sa'eed Ṣalāḥ Muḥsin Manṣūr Husain

Saif

'Umar Ṣāliḥ

'Awadh

Muḥammad 'Umar 'Alī

Muḥsīn Nāṣīr 'Alī 'Umar Ghālib A.Majīd A.Ḥamīd

Mansur Ṣāliḥ Ṣalāḥ

Ṣālīḥ Salīm Abdul Aziz

Ghālib* (1909-22) 'Umar* (1922-36) Muḥsīn

Salīm Muḥammad

Aḥmad Muḥammad Ṣalāḥ Aḥmad Ghālib

Zubair 'Alī

Ṣalāḥ Fuad

Muḥsīn Nāṣīr 'Alī Yūnūs Faysal

Muḥammad 'Alī

Husain 'Abd Allah 'A.Majid Saif

Muḥammad Ṣālīḥ* (1936-'56)

'Awadh* (1956-66) Aḥmad

Ghālib* (1966-67) 'Umar Ṣālīhah

Muḥammad Ṣālīḥ Husain 'Awadh Ghalib

Saliym

Ṣālīḥ Fatimah Muzua

'Umar 'Awadh 'Abd Allah 'Uthman Muḥsīn

Muḥsīn Ṣalāḥ Ṣālīḥ Isā

Ilyas Shu'ayb

'Alī Uthman

Hasan Husain 'Umar

Hamīd

Nāṣīr 'Awadh

'Alī 'Awadh Muḥammad Hasan Husain

Āṣaf

Ṣalāḥ 'Umar Yaḥyā Muḥsīn

Muḥsīn Aḥmad Masi'a

(Based on W.H. Ingrams, Burke's and Carter).

* Sulṭān of Mukallā and Shihr Dates within Paranthesis refer to the period of Sulṭān's rule.

Wilāyatī and *muwalladūn,* under Shiv Persbad Bahadūr. Later on, he was raised to the command of 500 Arabs and was entrusted with the task of dealing with a large amount of Government money, which he rendered with great zeal and sincerity. This brought him Government's appreciation and the Niẓām appointed him to the highest post of the army, bestowed on him the title of "Jung".[31] Later on, he was honoured with higher titles of "Shamsbīr al Dawla" and "Jan Baẓ Jung".[32]

The Niẓām enrolled 'Umar to the rank of his nobility and granted him fief or land grant *(Jagīr)* yeilding and annual revenue of Rupees one Lakh (1,00,000) for his person and for the expenses of his Arab contigent. The number of Arabs under him was raised to 2,400.[33] The personal land revenue assignment, called *Jagīr Zāt,* of 'Umar bin 'Awadh amounted to Rupees 23,293 and annas fourteen and 3 pies; which was derived from the villages Kamhora etc., situated within the State of Ḥyderābād.[34] This personal and assignement was not only for 'Umar bin 'Awadh, while he was in the Niẓām's service, but was for his lifetime and was hereditory in his family, in accordance with *Jagīrdarī* system of Ḥyderābād.[35] Thus, when he died at Ḥyderābād at the age of 67 years, on 4th Safar A.H.1282 (27th June, 1865),[36] his personal land grant was transfered to his two sons 'Awadh bin 'Umar (Ṣultān Nawāz Jūng) (Fig.1) and Ṣāliḥ bin 'Umar (Barkh Jūng) as they were in the Niẓām's service. This was in accordance with the orders of the Prime Minister Salār Jūng, dated 12th Jumāda I A.H.1282 (1865).[37] The documents (Figs. 2 and 3) also give details of the revenue acruing from different villages/places in order to make up he total amount of Rupees 23,293/14/3 of the grant and the orders are the directive to the concerned village revenue officers to pay to the incumbent or his representatives the said amount of the revenue.[38]

'Umar bin 'Awadh married three wives, including one Indian, and had five sons. (See table of Genealogy). But he sent them to Ḥadramaut during childhood were they lived at Qatn under the guardianship of two slaves al Ma's and Amba.[39] Muḥammad died earlier in 1860's. Ṣālaḥ and 'Awadh were true followers of their father and seved the Niẓām at Ḥyderābād. 'Alī who held the title of "Sbamsbir al Dawla" at the Niẓām's court, was estranged from his brothers and was unknown in Arabia, the fifth 'Abd Allah (ruler of Shibam) represented family interest in Ḥadramaut and collaborated with Ṣalāḥ and 'Awadh and formed an international triumvirate building the fortunes of the family in Arabia and India. He was later on Sulṭān of Shihr. Except 'Abd Allah, all the sons of 'Umar held titles granted by the Niẓām of Ḥyderābād. 'Abd Allah died in 1880.[40]

Ṣalāḥ bin 'Umar became most prominent as *Jamadār.* The Niẓām made him commander of 1500 Arabs of *Nazmē-Jamīyāt* and bestowed on him the titles of Barkb Jung and Barkb al Dawla.

(31) "Jung" in Urdu language of Ḥyderābād, means war. The title implies a warrior. Likewise "Bahādur" implies brave. Similarly, "Jan Badh Jung" implies great warrior. These titles were usually given to military men with distinguished service and were bestowed by the Niẓām of Ḥyderābād. Earlier such titles were given by the Mūghal Emperors of India. They are honourific titles.

(32) "Ṣhamṣhīr" in Urdu language means sword. The title "Ṣhamṣhīr al Dawla", or "Ṣhamṣhīr al Mulk" implies great master of swordmanship. It was bestowed on commanders of military on distinguished service.

(33) Husainī Khān, *Tārīkh-e-Asafia,* pp. 487-488; Mudiraj, K., Krishnaswamy, *Pictorial Hyderabad* (Ḥyderābād, 1934), vol. II, p.288; Ansari, p. 170.

(34) Document No. 2, dt. 1282 H./1275F. Daftar Mal, State Archives, Ḥyderābād. (See illustrations Nos. 5 & 6).

(35) For elaborate details of the *Jagīrdārī* system see M.A. Nayeem, *Mūghal Administration of Deccan Under Nizām al Mulk Asaf Jah* (Bombay: Jaico, 1985), pp. 159-207.

(36) Salih al-Bakrī, **Fī Jūnub al Jazīra al Arabia** (Cairo, 1949), p. 175 (Herein after al-Bakri, Jazira).

(37) Document cited at note 34, above.

(38) Document of Daftar Mal, State Archives, Ḥyderābād.

(39) W.H. Ingrams, p. 29 and f.n. 5; Burke's **Royal Families of the World** (London: Burke's Peerage, 1980) Vol. II, pp. 5 f; J.R.L. Carter, *Tribes in Oman* (London: Peninsular Publishing, 1982), p. 167.

(40) Al-Bakri, Tārīkh, vol. I, p. 173, note 1; F.M. Hunter, "Memorandum on Hadramaut and Hyderābād," Document I.O.R. - No. L/P&S/ 953 dated 1876 India Office Records, London, (Herein after "Hunter's Memorandum".); Al-Bakri, *Jazīra,* p. 176.

on the one hand the British opposed emigration of Hadramīs to Hyderābād and on the other hand they directly or indirectly expelled them from their own country. For instance, in the long struggle of the Qu'aitīs to regain Mukallā and Shihr the British sided militarily with the Qu'aitīs (see below for details) and the Kasādī Naqīb Ṣalāḥ bin Muhammad had to abandon Mukallā and leave the place with 2000 of his Hadramī followers in 1881. They migrated to Zanzibar and dispersed to various parts of east Africa and Arabia, as they were chased by the British ship from the port of Mukallā.[24] The British as usual, adopted a dual policy to suit their political as well as commercial objectives.

Prominent Arab Families of Hyderābād

Of the several thousands[25] of Arabs that emigrated to Hyderābād and lived there, a few of them belonging to the tribes of al-Qu'aitī, al Yafi'i, al-Kathīrī, al'Awlaqī, al 'Aidarūs, al Kāf, al Bafana, al Saqqāf, BāWazīr, al Kridī, al Hadramī, etc.[26] to mention a few only, made distinction and distinguished themselves by acquiring high official position, wealth and fame. The career of three prominent Arab families, al Qu'aitī, al Kathīrī, and al 'Awlaqī are briefly outlined here as they played a major role in Hadramaut's relations with Hyderābād. The descendents of these Arabs are still living in Hyderābād.

These Arabs were not only employed in the Nizām's army but were engaged throughout the State for activities, like police, guards, security officers etc. They were also employed by several noblemen in the State for different purposes. Simultaneously, the Arabs engaged themselves in the very flourishing private business of lending money on high interest to public as well as officials. This fact was also acknowledged by the Nizām himself in a letter to Lord Marquius, Governor General of India.[28] This business contributed greatly to Arabs' wealth and power.

In Hyderābād there were three categories of Arabs were recognised. The emigrants from Arabia were called *Wilāyatī* or the genuine or true Arabs, i.e., those who were either born in Arabia or were sprung from Arabian parents. The *Wilāyatī* numbered about one-half of the total Arab population of Hyderābād. The children of Arab fathers and Indian mothers were distinguished as *muwalladun.* The third category of Arabs, *mujalladūn,* were those born through local Arab parents, i.e. offsprings of *muwalladūn.*[29]

Al Qu'aitī al Yafi'i Family

The fortunes of the al Qu'aitī family had been founded by Umar bin' Awadh al Qu'aitī al Yafi'i who was born circa 1775 at Lahroom in Shibam and lived at Qatn in Hadramaut. He emigrated to India in A. H. 1207 (1793) and went first to Nagpūr (see map) to join his brother 'AbdAllah bin 'Awadh in the Marāthā army. After successful career at Nagpūr and a rich marriage with an Indian heiress, he then migrated to Hyderābād during 1818 following the disbandment of the Marāthā army.[30]

At Hyderābād, 'Umar bin 'Awadh joined Nizām's army *(Nazm-e-Jamiyat)* as commander *(Jamadar)* of 100 Arabs consisting of both

(24) Al-Bakri, *Tarīkh,* vol. II, pp. 8-9; Gavin, pp. 162-172 (passim); Elaborate details of British politics in Hadramaut are out of the perview of this paper.

(25) General James Stuart Fraser, the British Resident at Hyderābād, reported in 1849 that there were about 6.000 Arabs in the Hyderābād army, colonel Hastings Fraser, *Memoir and Correspondance of General James Stuart Fraser* (London, 1885), p. 261. W.H. Ingrams states that of the 6.000 Arabs in Hyderābād army, about 3.000 were Yafi'is, mostly with Hadramaut connections. Some of the other Hadramaut tribes represented in the army were Nūwah, the Ja'de, Sei'ar, etc., Ingrams, p. 143. However, their command was held by the al-Qu'aitis, al-Kathīrīs and al-'Awlaqīs.

(26) Jahan-dar-'Afsar, "Hyderābād and 'Urūb," Siyāsat (Daily Newspaper from Hyderābād, Abid Ali Khān ed., dated 22 May 1982, p.3.

(27) Mahdī'Ali, V, p. 26; Hasting Fraser, p. 239.

(28) See text quoted above for the footnote No. 16.

(29) Temple, p. 22; Ansārī, p. 38. *Tarīkh-Gulzar-Asaf,* p.487.

(30) Sālih Al-Bakri, *Tārīkh-e-Hadramaut,* (Cairo, 1354A.H.) vol. I, p. 173, f.n.1.; Gavin, p. 160, Muhammad bin Ahmad bin 'Umar al Shatīrī, *Adwar al Tarikh al Hadramī* (Jeddah:'Alam al Mārīfa, 1983), p. 404f.

allowed to go and over three hundred Arabs left Ḥyderābād *via* Bombay during 1852 - 53. But this was really as a result of Salār Jung's administrative reorganisation which left many Arabs free.[17]

The British having failed to coerce the Niẓām to dismiss all the Arabs, initiated various measures within British India to curb a further influx of Arabs into Ḥyderābād. Since the emigrants from Arabian ports had to disembark at British ports of western India, especially Bombay, and traverse by land through British territory, to reach Ḥyderābād, measures were taken by the Bombay government to check this. Thus, a proclamation was issued on 7th September 1852, in the Gazette of the Bombay government, introducing a system of passports to «prevent the peace of Native states being endangered by the immigration of Foreign adventures seeking military service within those territories.»[18] It was indirectly aimed at Arabs and Ḥyderābād under the cover of peace. However, it became obvious from the next measure of the passing of legal Act III of 1864, through which «the Indian Legislature Confered power on the Executive Governments in British India to deport foreigners, and the State of Ḥyderābād is assisted in restraining the influx of Arabs into it by the cooperation of the British authorities.»[19]This clearly brings out the British policy towards Arabs and the soverign State of Ḥyderābād.

Inspite of British action, emigration of Arabs into Ḥyderābād continued; and eight years later necessitated the British government to adopt further measures. Thus an 10th Feb., 1872, the Bombay government adopted a resolution (No. 808) with regard to «the steps to be taken to discourage the immigration of Arabs into Ḥyderābād ------------», and it referred specially to Arabs from Aden. The commissioner of police was directed to take strict vigilent steps at railway and roadways to prevent Arabs from infilteration into Ḥyderābād.[20]

The Bombay government communicated the resolution and the action being taken against the emigration to the British Resident at Ḥyderābād for the information of the Niẓām's government. The Resident discussed the matter with Salār Jung, Prime Minister of Ḥyderābād. The latter, though felt the pinch and consequences, but could not object to the action the British government was taking within the jurisdiction of the British territory.[21]

Next the British government took measures to strike at the very base by preventing embarkation of Arabs at Aden; and for this purpose the resolution of 1872 was communicated to the British political resident at Aden with instruction for necessary action.[22]

Sir Richard Temple who was British Resident at Ḥyderābād (1867 - 68) expressed his opinion and the British attitude about Arabs in his diary to the following effect: «I thought to myself that if the account given by Gol. Brigges and Col. Stubbs, both very competent witnesses, of the strength of the Arabs, be correct it was necessary that we should try to prevent their numbers increasing by immigration from Arabia».[23]

However, inspite of all the measures and actions, the Arab emigrants escaped the vigilent eye of the Britishers and continued to pour into Ḥyderābād from different parts of western and southern India.

It may not be out of place to mention here that

(17) Anṣarī, pp. 216 - 219.

(18) Sir William Lee Warner, *The Native States of India* (New Delhi, 1979), p. 241.

(19) Warner, p. 241.

(20) Abstract of Proceedings of the Government of Bombay in the Political Department, No. 2567, May, 1872, pp. 381 - 382; Document No. IOR - P/479, India Office Record, London.

(21) Letter of the British Resident, C.B. Saunders, at Ḥydrābād to the Chief Secretary to the Government at Bombay, No. 750, dated 11th June, 1872, Document No. IOR-P/479, India Offce Records, London.

(22) Resolution No. 4164 dated 12th July, 1872, Bombay Political Dept., Document IOR-P/479, India Office Records, London.

(23) Temple, p. 122.

Contingent describes the characteristic of Arabs and says that: «there are perhaps no troops in the world that will make a stouter or more determined stand to their posts than the Arabs.»[10] Thus domestic political conditions and their demand in the Indian armies facilitated the emigration of Arabs to India.

The first Arabs to arrive in Ḥyderābād seems to have emigrated from the Marāthā States of western and central India during the last decade of the 18th Century. They numbered one thousand and accompanied Arastū Jāh (Minister of Ḥyderābād under the second Niẓām, Niẓām 'Ali Khan) as escorts along with the British troops from Poona (see map) in A.H.1795.[11] These Arabs were those who were serving the army of the Marāthā ruler, Peshwa, and while accompanying Arastū Jāh, might have developed affiliation with the co-religionist, changed their allegiance and stayed at Ḥyderābād. Subsequently, several groups of Arabs reached Ḥyderābād from Nagpūr and also direct from Ḥaḍramaut. The influx increased after A.D. 1816 - 1818 with the capitulation of the Arabs under the Marāthā armies to the British who annexed the Marāthā States and disbanded the Arabs and the Marāthā armies. These Arabs were left with the alternative of either to go back to their country, as the British wanted, or migrate to Ḥyderābād and seek employment. In fact, one of the terms of the agreement of surrender by the Arabs of the Marāthā armies was their safe travel to Ḥyderābād. As such, «during the latter part of January (1818) Lieutenant Hamilton's Risālā (Regiment) was employed in escorting the Arabs from Nagpūr towards Ḥyderābād ---------».[12] It seems that over three thousand Arabs reached Ḥyderābād.[13]

British Opposition to Arab Emigration to Ḥyderābād

The position and wealth acquired by the Arabs at Ḥyderābād and the cordial hospitality afforded to them with employment assured, lured many in thousands to emigrate. This alarmed the British government of India who were very much opposed to Arab emigration to Ḥyderābād, on political, military and religious grounds, as they never wanted the Niẓām to consolidate his position stronger and strengthen his army with these Muslims.

In 1843, at the instance of the Governor-General, Lord Ellenbrough, General Fraser, the British Resident at Ḥyderābād, advised the Niẓām, Nasir al Dawlah to dismiss totally the Arabs from his State. The Niẓām diplomatically consented but never acted. The British continued invain for nearly a decade their efforts to persuade the Niẓām to disband his Arab army.[14] In May 1851, Lord Dalhousie, the Governor General of British India took up the matter of Arabs in the Niẓām's State directly and wrote a letter urging the Niẓām on different political grounds the need to disband his Arab army.[15] The Niẓām did not agree with this advice and wrote back to Lord Dalhousie, «In regard to what you from friendship addressed me in your kind note regarding the reduction of expenditure and the disbanding of the Arab solidiery, ---------- the Arab soldiers are old servants of the state, and having resided a long time in the city of Ḥyderābād, have connected themselves with the people, have inter-married with them, and got families; and further, great number of the inhabitants are their debtors.»[16] Thus the Niẓām evaded the issue. However some Arabs who were willing to return to Arabia were

(10) R.G. Burton, *A History of the Hyderabad Contingent* (Calcutta,. 1905), p.49.

(11) Khawja Ghulam Husaini Khān, **Tārikh-i-Gulzar-Asafia** (Ḥyderābād, 1890-91), p.162.

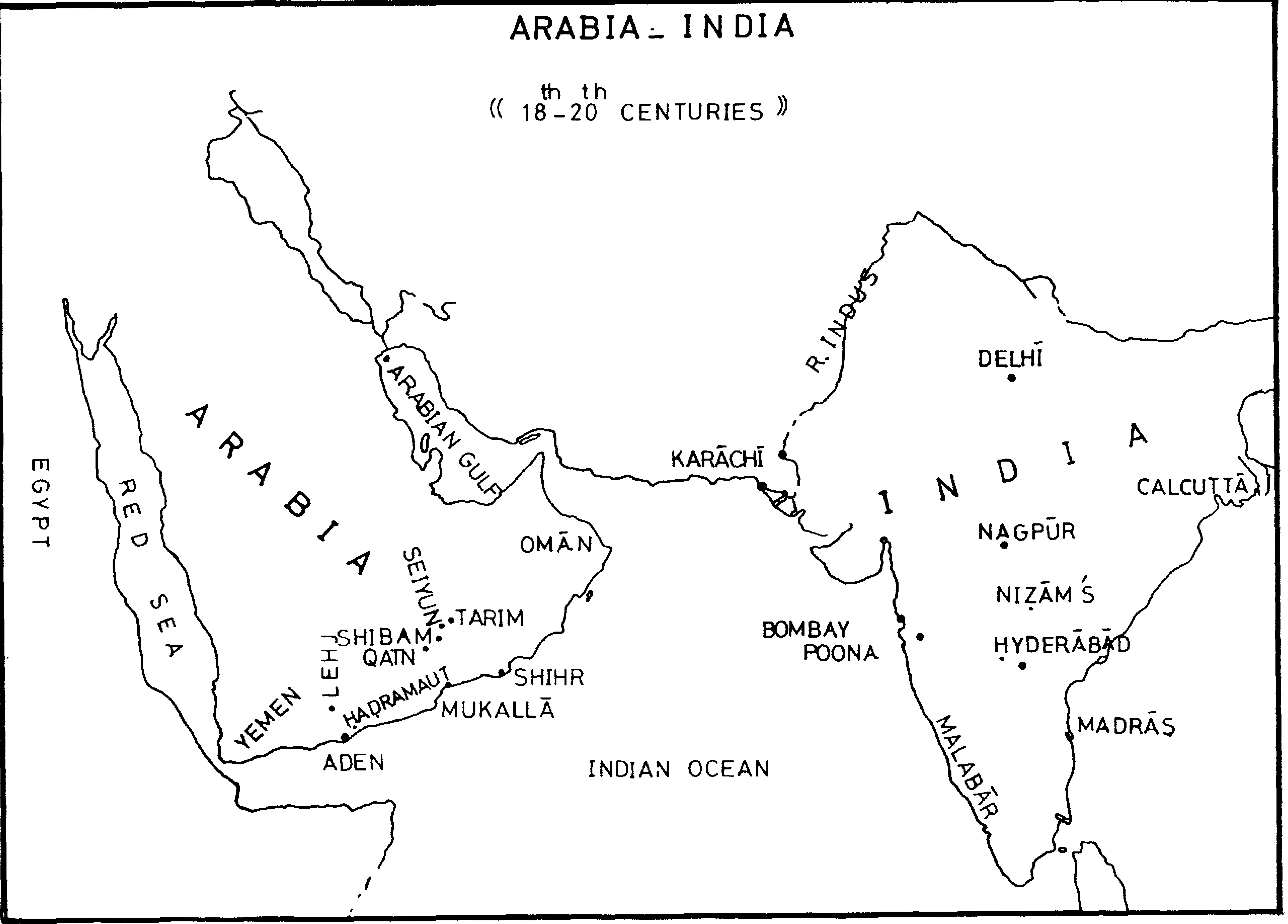
(12) Burton, p. 64.

(13) Ansarī, p. 137.

(14) General Fraser, British Resident at Ḥyderābād in a letter No. 178, dated 29 Sept., 1851 to Sir Elliot, Secretary to the Government of India with the Governor - General Lord Dalhousie, reproduced in Syed Mahdi 'Ali, **Hyderabad Affairs** (Bombay, 1883), vol. II, p. 528.

(15) Letter of Lord Dalhousie, Governor - General of India, dated 6th June, 1851 to the Niẓām of Ḥyderābād, in Mahdi Ali, pp. 522-525.

(16) Niẓām Naṣīr al Dawla's letter to Lord Marquis of Dalhousie, Governor General of India dated 23 Sept. 1851, Mahdi 'Alī,p. 525.


ARABIA :- INDIA
((18th - 20th CENTURIES))
ARABIA
ARABIAN GULF
EGYPT
RED SEA
OMĀN
SEIYUN
TARIM
SHIBAM
QAṬN
LEH
YEMEN
ḤADRAMAUT
SHIHR
MUKALLĀ
ADEN
INDIAN OCEAN
R. INDUS
KARĀCHĪ
DELHĪ
INDIA
CALCUTTĀ
NAGPŪR
NIZĀM'S
HYDERĀBĀD
BOMBAY
POONA
MALABĀR
MADRĀS

Ḥaḍramī Saiyids' first focus of emigration eastwards was India in the early 13th century. They settled in important commercial, cultural and political centres like Ḥyderābād Bijāpūr, Surat, Aḥmadābād, Malabār etc.[3]

The main cause of emigration during the modern times (18th - 20th centuries) was the internal political situation in Ḥaḍramaut, which was one of confusion and turmoil resulting from the tribal feuds.[4] Consequently to seek their livelihood and fortune the Ḥaḍramīs emigrated to other countries. The most profitable sphere of operations for Ḥaḍramī emigrants was the Niẓām's State of Ḥyderābād Deccan in South India (see map).[5] The Niẓām of Ḥyderābād took advantage of this emigration to consolidate his and muslim power in India. It seems that in order to counter British and Hindu influences in the State, the Niẓām recruited into his army an increasing number of tough independent - minded co-religionists from Arabia. A large number of the Niẓām's Arab soldiers came from Ḥaḍramaut and the Aden hinterland.[6]

Most of the Ḥaḍramīs did not emigrate directly to Ḥyderābād. But, on landing at seaports of western India, settled there. Some of them dispersed to Ḥyderābād and other parts of India; and most of them sought service under the non-Muslim Marāthā[7] rulers of western and central India. Several thousands of Arabs were under the employment of the Marāthā armies.[8] Arabs were preferred in the military by the Indian rulers for their bravery, skill, and steadfastness in holding courageously the garrisons or the forts as *qal'adars* etc. Thus, describing the composition and strength of the Ḥyderābād army, Sir Richard Temple, who was British Resident at Ḥyderābād, states that, «Arabs possessed many martial and soldiery qualities, especially courage and endurance; and their aptitude for holding together by mutual aid and support in moments of danger or trial was remarkable.»[9] Reginald George Burton, a British military officer in the Ḥyderābād

(3) R.B. Serjeant, "The Saiyids of Ḥadramawt", *Studies in Arabian History and Civilization* (London: Variorum Reprints, 1981), p. VIII (24). The Ḥaḍramī Saiyids greatly contributed to the spread of Islam and its religious sciences in India. However, it is not discussed here as it falls out of the perview of this paper.

(4) For political conditions and tribal feuds between various tribes see al-Bakrī, Tārīkh, *passim;* R.J.Gavin, *Aden Under the British Rule, 1839 - 1867* (London: C. Hurst & Co, 1975), pp. 156-173.

(5) Carving out from the Mughal provinces of the Deccan (South India), the Mughal Governoı, Niẓām al Mulk Asaf Jah laid the foundations, early in the 18th century, of Ḥyderābād State. In the course of time with the disintegration of Mughal Empire of India, Ḥyderābād State became a sovereign state. The city of Ḥyderābād was founded much earlier in 1591 A.D. by Muḥammad Quli Quṭb Shāh of the Quṭb Shāhī Dynasty. The descendents of Nizām al Mulk were generally called the Nizāms. There were seven rulers in the line from 1720 to 1950 A.D. They are: (1) Niẓām al Mulk Asaf Jah I (1720-1748); (2) Mīr Niẓām 'Ali Khan, Asaf Jah II (1762-1803); (Nāṣir Jung, Muzaffar Jung and Ṣalābat Jung, who ruled during 1748-62 are not recognized as Niẓāms nor Asaf Jahs); (3) Sikander Jan Asaf Jah III (1803-1829); (4) Nāṣir al Dawla Asaf Jah IV (1829-57); (5) Afdal al Dawla Asaf Jah V (1857-69); (6) Mīr Mahbub 'Alī Khān Asaf Jah VI (1869-1911); and (7) Mīr 'Uthman Ali Ḵḥān Asaf Jah VII (1911 - 1950, died 1967). After the independence of India in 1947, Ḥyderābād State was merged with Indian Union in 1950. For eleborate details and history of the Niẓāms and Ḥyderābād see the present writer's book, *The Splendour of Ḥyderābād - the Last Phase of Oriental Culture* (Bombay: Jaico, 1987).

(6) Gavin, pp. 158 - 159; W.H. Ingrams, *A Report on the Social, Economic and Political Conditions of the Ḥadramaut,* (London: H.M. Stationery Office, 1936), pp. 27 - 29.

(7) The Marāthas, a Hindu caste living in western India called Mahārashtra. They spoke Marathi. The first Marātha state was founded by Shivaji, in the 17th century, carving his state from the fief the Sulṭān of Bijapur granted to his father, Ekoji. Poona was the centre of Marātha state. In 18th century the state disintegrated and smaller states were formed under the Peṣḥwas, who were prime ministers, at Poona, Nagpūr etc. The British defeated the Marāthas and annexed the Marātha states in 1818.

(8) A detailed account of Arabs in the Maratha armies is given by Asgher 'Ali Ansarī, "The Relations between South Arabia and the Deccan," Unpublished Ph. D. Thesis, Osmania University, Ḥyderābād, 1971; also see Omar Khalidi, "Mystics, Mercenaris and Money lenders: The Arabs of Ḥadramawt in Hyderabad", Studies in Indian History - Prof. Dr. P.M. Joshi Felecitation Volume, Bombay, (in Press).

(9) Sir Richard Temple, Journals Kept in Hyderabad, Kashmir, Sikkmi, and Nepal (London, 1887; reprint New Delhi, 1977), p.22.

Ages, Vol. 4, Part 2, 31 - 67 Eng., (1989)

ARABS OF ḤAḌRAMAUT AND ḤYDERĀBĀD (INDIA) RELATIONS DURING 18th - 20 th CENTURIES

Dr. Muḥammed Abdul Nayeem

Abstract : **Based on archival documents from London, New Delhi and Ḥyderābād and other unpublished and published sources, this paper discusses various aspects of the important role the Arabs of Ḥyderābād played in the politics of south Arabia, British-India and Ḥyderābād during the 18th - 20th centuries of Christian era. It analyses the causes of emigration of Hadramis in several thousands to Ḥyderābād State (south India) ruled by the Niẓām and the different measures the British government of India adopted in opposition to this emigration. Arabs were one of the factors that shaped the Niẓām - British relations.**

The Arabs in military service at Ḥyderābād rose to the highest position. Honours and land - grants were bestowed on them by the Niẓām for their maritorious service. The Niẓām attached great importance to the military service of the Arabs on political and religious grounds.

The contribution of the three prominent Arab families, al Qu'aiṭī, al Kathīrī and alA'wlaqī, that distinguished at Ḥyderābād is discussed along with the rare family photographs of the leading family of al Qu'aiṭī Sulṭāns of Ḥaḍramaut.

The Niẓām's government and the Arabs of Ḥyderābād played a vital role with money, men and material in the recreation of Sulṭānātes of Mukallā and Shihr, Seiyun and Lehj. In this endeavour the British government of India also assisted on the express request of the Niẓām's government. Consequently, the Arabs of Ḥyderābād became Sulṭāns or rulers of these places in Ḥaḍramaut.

The impact of Ḥyderābād on all walks of life and culture was profound on the Arabs and was felt profusely at Ḥaḍramaut. The descendents of Arab families are still living in Ḥyderābād and number more than 35.000 Arabs.

Emigration of Ḥaḍramīs to Ḥyderābād

Since time immemorial there existed commercial and cultural relations between Arabia and India, and this continued throughout the ages(1). During the Middle Ages from the eighth century A.D. Ḥaḍramīs emigrated to India, the immediate neighbour to the east and spread over various parts of western and central India.(2) The

(1) For elaborate details on Indo-Arabian relations during ancient times, see the present writer's contribution, "Indo-Arabian Cultural Relations During Third - Second Millennium B.C.", *Ages*, Vol. III, part 1, Jan. (1988), pp. 6-24.

(2) Ṣāliḥ al-Bakrī al Yāfi'ī, *Tārīkh Hadramaut al Siyāsī,* (Cairo, 1936), Vol. II, p.239, (Herein after al-Bakrī, *Tārīkh).*

abilities. This utilization of everyone's abilities was necessary to quickly implement progress.(30)

The Murshid despite its new and what would seem controversial ideas, appears to have had little impact on the contemporary reading public. Perhaps for that time, its ideas were too Utopian to evince much credibility. Also, perhaps its ideas were too difficult for the general reader to grasp since they were not within the Islamic framework of thought.

The more philosophical writings of Tahtāwī were not his only contribution to the process of change in Egypt, and to a certain extent, in the Muslim world. Translations which he undertook and directed and his role in the republication of the best works of the medieval Muslim authors were as important. Moreover, the nearly one thousand translations from the European languages which he undertook or directed during his tenures as head of the official translation movement from 1837 - 1849 and from 1863 to his death in 1873 helped to revive the Arabic language. First, through the translations, new technical terms were introduced into Arabic to reflect the new European discoveries. Second, and probably more important, most of the translations were in a straightforward Arabic prose style free from the restrictions of the rhyming prose style of the time, «Saj».(31)

Some of the benefits of Ṭaḥṭāwī's translations for the Arabic language and for the changing process are apparent in a bi-monthly journal he co-edited with his son, Ali Fahmy, from 1870 to 1873. This journal, «Raudat Al Madaris» was an official government publication which originally aimed to generalize the knowledge of the sciences among government school students. Its aim was later expanded to include the notables of the country who were forced to subscribe, and who, in turn, were supposed to relay what they learned from the journal to those below them on the social scale.(32) In its short three years life, the journal had some success in meeting its aims as attested to by the complaints that students often neglected their required studies to read and discuss the journal.(33) This success has been attributed to the straightforward non «Saj» style of its textbook type articles on the new sciences. These articles which were written by Egyptian scholars or translations made up 90% of the journal.(34)

In the writings of Taḥṭāwī we come for the first time on many themes later to be familiar in Arabic and Islamic thought. Ḥourani summarized them adequately in the following manner: «Within th universal'Umma', there are national communities demanding the loyalty of the subjects; that the object of government is human welfare in this world as well as in the next..., that modern Europe, and specifically France, provides the norm of civilization; that the secret of European strength and greatness lies in the cultivation of the rational sciences; that the Muslims, who had themselves studied the rational sciences in the past, had neglected them... and that they could and should enter the main stream of modern civilization, by adopting the European sciences and their fruits.» All these ideas, Ḥourani concluded, were to become the common places of later thinkers.(35)

(30) Hourani, *Arabic Thought*, pp. 77-78 does not give adequate weight to Tahtawi's idea that women should play any role in society for which their abilities suited them. Tahtawi clearly enunciated this idea in his introduction of *Al Murshid*. See Al-Jindi, *Al-Muhafaza*, p. 17.

(31) Abu-Lughod, *Rediscovery*, pp. 64-65; al-Jindi, *Al-Muhafaza*, pp. 19-24.

(32) A. Hamza, *Adab al-Maqala al-Sahafiyya fi Misr* (Cairo, Dar al-Fikr al-Arabi, 1957), pp. 127-38.

(33) Hamza, p. 137.

(34) Hamza, pp. 127-128.

(35) Hourani, *Arabic Thought*, p. 82.

dents in the new school. He extended what he had written in the «Takhlis» on education that since Europe had received its sciences from Islam in the medieval period, Egyptians should not object to the return of those sciences to Egypt. He believed that the "Ulama" should have a modern education, and if they are to interpret the Sharia in the light of modern needs, they must know what the modern world is, i.e., they must study the sciences created by human reason. To support this argument, Ṭaḥṭāwī refers to the intellectual autobiography of an Azhari Shaykh (Ahmad Damanhuri) to show that the «tradition of philosophy and the rational sciences had been alive in the Muslim world until recently; but it had died, and the Azhar in the present age did not accept the new sciences which were necessary for the welfare of the nation.»[23] More importantly, he advocated that civics be taught in all Egyptian schools, whether governmental or not, in order to produce better citizens.

The idea that good citizens should be a product of the schools took a giant step forward in the «Murshid». In this book, which he produced at the request of the Ministry of Education, Ṭaḥṭāwī proposed that education should be directed to producing a complete personality. The key to this personality would be love of country (Hubb al-Watan) which would open the door and provide the impetus for material and moral progress.[24]

In the «Manahij», as in the «Murshid», the word «Watan» and the phrase «Hubb al-Watan» occur again and again. The emphasis, as Hourani stated, is no longer exclusively on the mutual duties of members of the Islamic «Umma», but also of those who live in the same country. Hubb al-Watan thus acquires the specific meaning of territorial patriotism in the modern sense.[25] However, this does not mean, as Hourani quoted and translated a passage from the «Manahij»[26], that «... a national brotherhood between members of the same watan is over and above the brotherhood in religion..», because Hourani translated the Arabic word «fadlan»[27] (فضلا) incorrectly. Consequently, the meaning of the passage came out different from the text. The passage can be stated with accuracy, as I believe, in the following manner:

> ... and all that is binding on a believer in regard to his fellow believers is binding also on members of the same watan in their mutual rights. For there is, aside from the brotherhood in religion, a national brotherhood between them. There is a moral obligation on those who share the same watan to work together to improve it and perfect its organization in all that concerns its honour and greatness and wealth.[28]

This «Watan» that Ṭaḥṭāwī speaks of is Egypt, because there was no such thing as «Watan Arabi» in the nineteenth century. The «Ikhuwwa Wataniyya» (National Brotherhood) is important, but is not over and above the «Ikhuwwa Dinniyya», i.e., Islamiyya (Religious Brotherhood). He speaks of «Watan», as professor Karpat put it in a rather localistic term,[29] and he sometimes refers to his small town «Taḥta» as a «Watan». Although Ṭaḥṭāwī was influenced by the French Enlightenment and French Revolution, his «Wataniyya» (patriotism) was not just a deduction from the principles of political philosophy, but was rather a warm personal feedling.

In his book on education, the «Murshid», Ṭaḥṭāwī advocated that girls, should not only be educated to be better wives and mothers he argued, but also to be freed from idleness and to make their fullest contribution to the community in any capacity for which they might have the

(23) Hourani, *Arabic Thought*, pp. 75-76 presents an excellent analysis of the Manahij; see also Muhammad Amara, *Al Amal al-Kamila li Rifa Rafi al-Tahtawi* (Beirut, al-Muassasah al-Arabiyah Lil-Dirasat Wal-Nashr, 1977), vol. I, pp. 222-223.

(24) al-Jindi, *Al-Muhafaza*, p. 16.

(25) Hourani, *Arabic Thought*, p. 78.

(26) al-Tahtawi, *Al-Manhaj*, p. 99; see Hourani, *Arabic Thought*, p. 79.

(27) The word fadlan could be translated in the same way Hourani translated it, but not in this particular phrase.

(28) See al Tahtawi, *Al Manahij*, p. 99; Hourani, *Arabic Thought*, p. 79.

(29) K.H.Karpat, in a seminar, Islamic Reforms (851) given at the Univ. of Wisconsin-Madison, Nov. 17, 1978.

'The Social Contract' whose author is Rousseau. It is great in its meaning...»[16]

During his stay in France Ṭahṭāwī wrote and translated a number of works which were afterwards published in Egypt.[17] He also became very friendly during his stay there with De Sacy, Jomard, and other French scholars who appreciated his learning as a Muslim scholar and his interest in French literature. On his return to Egypt from France in 1831 he continued in government service almost without break as a translator, administrator, editor, and educator until his death.[18]

From 1831 to 1834 he taught and translated in the Medical and Artillery School, 1834 in the School of Administration which, until that time had been a department of the Diwan al-Jihadiyah (War Department). in 1836 this became the School of Languages, and in 1837 he became head of that school. In 1841 a «Bureau of Translation», also under the direction of Ṭahṭāwī, was set up within that school to serve as a central clearing house for all translated material. Ṭahṭāwī's own work during this period included about twenty translations, but those he suggested or supervised were far more numerous. Ṭahṭāwī's work had thus a far more permanent and beneficial effect on the country than done by his colleagues who were employed in the military schools.[19]

In 1849 Abbas closed the School of Languages, and the following year sent Tahṭāwī to establish the first government primary school in Khartoum. Tahṭāwī seems to have incurred the new viceroy's displeasure, and he regarded his four years in Khartoum as years of exile. Heyworth-Dunne suggested that Abbas was possibly urged to get rid of him by certain «Ulama» who did not like Tahṭāwī and who looked upon him as a heretic. Whatever were the reasons for his exile, Ṭahṭāwī performed his duties most conscientiously and continued his literary work just as he had done while at the School of Languages.[20]

When Said succeeded Abbas in 1854 Ṭahṭāwī was allowed to return to Egypt, and he was put in charge of the new Military School. This school was more than a military school as it included a number of departments such as Accountancy, Translation, Civil Engineering, and Architecture. However, it was closed in 1860 and Ṭahṭāwī became unemployed until the reign of Ismail (1863 - 1879) who reorganized the schools and reopened the Translation Department which he put under the direction of Tahṭāwī who kept the post until his death in 1873.[21]

Since Abbas and Said needed no ideologist of Tahtawi's like, it was not strange that his pen remained idle on reform during their reigns. The Khedive Ismail, however, did need him. Ismail's reforms, real and imagined, needed justification. Thus, Ismail encouraged Ṭahṭāwī, whose views coincided closely with his to lift his pen in the cause of reform once again.

The new efforts of Ṭahṭāwī produced two works of interest to us,"Kitab Manahij al-Albab al-Misriya fi Mabahij al-Adab al-Asriya" (The Ways of Egyptian Minds in the Joys of Modern Culture), published in 1869 and "Al-Murshid al-Amin lil Banat wal Banin" (The True Guide for Daughters and Sons) published in 1872.[22] The first work was a general blueprint for progress in Egypt (al-Manafi al-Umumiyya). But it was more than that as it was written to provide edifying reading for the stu-

(16) al-Tahtawi, *Takhlis,* pp. 185-191 from Abu-Lughod, *Rediscovery,* p. 96; see also footnote 11 in the same page.

(17) The extraordinary part about his reading was the fact that he translated into Arabic nearly every book he read; see J. Heyworth-Dunne, «Rifa'ah, *BSOAS,* pp. 963-964.

(18) L.Awad, *Tarikh al-Fikr al-Misri,* pp. 90 ff.

(19) J. al-Shayyal, *Tarikh al-Tarjuma wal Harakah al-Thaqafiyya fi Asr Muhamad Ali* (Cairo; Dar al-Fikr al-Arabi ,1951), pp. 125-26; see also his Rifa al-Tahtawi (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1970), pp. 25-36.

(20) J. Heyworth-Dunne, «Rifa'ah, p. 967.

(21) Heyworth- Dunne, Rifa'ah p. 967; see also, M. Hijazi, *Usul al-Fikr,* pp. 25-33.

(22) Awad, *Al-fikr al-Syasi,* pp. 146 ff. and Hourani, Arabic Thought, pp. 76 ff.

main goal of Islamic education. But his method to reach that goal, the introduction of the European sciences, was objectionable to his contemporaries. They, especially the «Ulama», viewed the European sciences as a threat to the moral fabric of the Islamic community. In an attempt to overcome their objections, Ṭahṭāwī pointed out that those sciences could be imported without introducing a new morality, that those sciences were a necessity to reach their goal, and that the «Ulama» as advisors to the state could assure that the technical advice given the state was within the moral law.[12]

If the «Ulama» did read the «Takhlis», their thinking which continued to be traditional, indicates that it had little effect upon them. The main impact of the book was probably on those technicians the government schools were training.

In some of Ṭahṭāwī's translations and descriptions we find a number of ideas that were entirely alien to the intellectual system of the Muslim milieu. He explained, for example, the basic freedoms guaranteed in the France constitution in the following manner:

> The French people are eaual before the law despite their differences in prestige, position, honor, and wealth. These latter distinctions may have utility in social convention and society, but they have no significance in the Shari'ah [i.e., constitution of France]. Therefore, all people are admitted to military and civil positions... The Shari'ah guarantees for every man the right of personal freedom so that no man can be arrested except in accordance with the terms of the laws... And one of the corollaries of freedom among the French is that each man may pursue his own religion under the protection of the state. Whoever interferes with a man's freedom of worship is punished... Each Frenchman has the right to express his political and religious beliefs, proviede that he does not infringe on or cause damage to the order established in the statutes. All property is sacred and cannot be infringed upon; no man can be forced to give up his property unless it is required for the public interest and unless he is recompensed for its value according to a judgement handed down by the courts...[13]

Taḥṭāwī elaborated on all the articles of the French constitution in the same manner, revealing the essential meaning of the political principles embodied in that text. Throughout his entire account he seems defensively aware that his readers might respond with hostility to the French principles he was enunciating, and thus he sometimes supported his comments by Arabic proverbs and sayings in order to emphasize the principle of justice in terms familiar to his readers. He also tried wherever possible to find a parallel in Arabic poetry which would at least appear similar to the more alien French concept.[14]

Ṭahṭāwī, aside from his informative accounts of the French Revolution and his translation and analysis of the French constitution, was also credited for his exploratory statements about the intellectual heritage of the West which had found its political expression in the liberal movements of the nineteenth century. Thus another novel aspect of his «Takhlis» is that it introduced Muslim readers to a number of western social philosophers whose names, according to Abu-Lughod, had previously been unknown.[15] In describing his liberal education in France, for example, Taḥṭāwī informed his readers that he «... read a number of literary works, among which were... sections of an anthology by Voltaire, an anthology by Rousseau.. I also read «Natural Law» upon which the Franks base their political order... I also read... a two volume work called 'The Spirit of Laws' whose author is very famous among the Franks and who is called Montesquieu... This man is referred to as the Ibn Khaldun of the Franks just as Ibn Khaldun might be called the Montesquieu of the Muslims... Similarly I read a book called

(12) M. Amara, Al'Urubah fi al-Asr al-Hadith: Darasat fi al-Qaumiya wal Umma, (Cairo: n.p., 1967), p. 148.

(13) al-Tahtawi, *Takhlis*, p. 94 from Abu-Lughod, Rediscovery, p. 93; see also K.Khuri, al-Fikr al-Arabi al-Hadith (Beirut: Dar al-Makshuf 1943), pp. 81-88.

(14) It is obvious that Tahtawi was well aware of the complete novelty of what he was transmitting to his audience, which explains his reliance on lengthy and detailed exposition. See al-Tahtawi, *Takhlis*, p. 94-95.

(15) al-Tahtawi, *Takhlis*, p. 95.

teacher, Hasan al-Attar, he was appointed as an «Imam» in 1824 to a regiment in the new Egyptian army and in 1826 as «Imam» of the first substantial student mission sent by Muḥammad Ali to study in France. These students were sent to study military science, agriculture, engineering, administration and medicine. It is conceivable that the students had very little time for themselves, especially if they had to learn French before they could begin their studies seriously. With Ṭahtawi it was quite different. His light schedule as an «Imam» allowed him plenty of time to take an interest in a variety of subjects which were congenial to him and for which the other members of the mission had neither the time nor the inclination.[6]

Ṭahṭawi remained in Paris five years, from 1826 to 1831, and they were probably the most important of his life. Although sent there as an «Imam» and not as a student, he acquired a precise know ledge of the French language.[7] This knowledge led to his appointment in 1829 as a student member of the mission. He was ordered, just as other members of the mission had been ordered, to translate various books from French to Arabic. Ṭaḥtawi, unlike other students, was urged by al-Attar and perhaps Muḥammad Ali also to study French society and culture.[8] This study resulted in his book, Takhlis al-Ibriz fi Takhlis Bariz (Refinements of Gold in a Short Account of Paris--) a title which demonstrates rhyming prose (Saj still took precedent over meaning) published by Bulaq Press in 1834.[9] In the book Ṭaḥṭawi described and praised French achievements in the arts and sciences, just as he described and derogated their irreligious attitudes and their disrespect for authority, especially as exemplified by the 1830 revolution. These observations led Ṭaḥṭawi to the conclusion that European sciences could improve Egyptian society, but European moral could not. His premise was that Egypt's moral well being depended on her economic well being, i.e., well maintained irrigation works and well developed crafts and industries. Therefore, he argued, to make Egypt a good community, technicians trained in the European sciences were needed as much as the «Ulama». Furthermore, the state should consult these technicians as well as the «Ulama» for guidance.[10]

Learning, Ṭaḥṭāwī felt, looking back to the Golden Age of Islam should be effected by the state, «We were at the time of the Caliphs, the most perfect of all countries.» The reason for this was that the caliphs used to patronize the scholars and the learned men, the artists and other worthy persons. Some of the Caliphs even occupied themselves with such pursuits... from this one knows that learning does not spread in any era except through support of the state.[11]

To whom did Ṭaḥṭāwī aim his argument? It would seem mainly at the «Ulama». His goal, the moral good of the community «Umma», is the

(6) Heyworth - Dunne, «Rifa'ah» BSOAS, p. 963; see also M.Hijazi, *Usul al Fikr*, pp. 17-19.

(7) A. Hourani, *Arabic Thought*, p. 69. Though Tahtawi never paid very much attention to the pronunciation of French, he translated into Arabic nearly every book he read. See J.Heyworth, «Rifa'ah...,» *BOAS*, pp. 963-964.

(8) Anwar al - Gindi, *al-Muhafaza wal-Tajdid fi al-Nathr al-Arabi al-Muasir fi Miat Am* (Cairo: Dar al-katib al Arabi, 1961), p. 21.

(9) The Bulaq Press was the Official Government Press. Its name stems from its location in the Buylaq section of Cairo (Northern section on the Nile's right bank). See Lois Awad, *Tarikh al-Fikr al-Misry al-Hadith: al-Fikr al-Siyasi wal-Ijtima'i* (Cairo: Mahad al-Dirasat al-Arabiyah, 1969), pp. 100 ff.

(10) Awad, *Tarikh al-Fikr,* p. 100 ff.; Hourani, *Arabic Thought,* p. 69 ff.; I. Abu Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton: Princeton University Press, 1963), pp. 137 ff.

(11) al-Tahtawi, *Takhlis*, p. 9 from Abu Lughod, Rediscovery, p. 151 present excellent accounts of this book.

At the opening of his Takhlis, Tahtawi stated: «I have urged... the lands of Islam to pursue the foreign (Western) sciences, arts and industries whose perfection in Europe is a well-known and confirmed matter.

«And I asked God that this book... should awaken the rest of the Islamic nations (umam) from the sleep of ignorance.» al Tahtawi, *Takhlis*, pp. 4,5. For a full discussion of these views in his writings, see A. Amin, *Fayd al Khatir* (Cairo: Maktabat al-Nahdah al-Misriyah, 1948) vol. V, pp. 69-91.

exert any great cultural influence, but it did smash, once and for all, the isolating curtain which surrounded Egypt, making the end of a long era. Although the physical presence of French soldiers and auxiliary personnel was short lived, a few of the latter remained to work for Muhammad Ali, who came to power in the confusion caused by the departure of the French.

By 1805 Muhammad Ali had established himself as a ruler and been recognized by the people of Cairo and the Sultan. He started to modernize Egypt 'on lines similar in some ways to those of Selim and Mahmud', but his reforms, according to professor Hourani, 'were less doctrinaire than those of Selim and Mahmud, 'but his reforms, according to professor Hourani, 'were less doctrinaire than those of Selim and Mahmud, and carried out primarily to strengthen his own position vis-à-vis his sovereign, his subjects, and the powers of Europe.'[2]

It was mainly in the interest of his military policy and his desire to modernize Egypt that he established professional schools at home, and sent student missions abroad and set them to translate technical works when they returned. Most of the first schools and missions were Turks or Levantine Christians, but from 1826 onwards the Egyptian element grew larger. It was this element which was to form the first intelligentsia of modern Egypt, and from its ranks came the first considerable modernist thinker of modern Egypt, Rifā' Rafi' al-Ṭahṭāwī.[3]

He was one of the few native Egyptians to distinguish himself during the early period of Muhammad Ali's reign. He perceived, relatively speaking, the complexity of the process and the breadth and depth of other culture. As this paper will attempt to show, he had greater insight into the relationship between specific techniques and the rest of the social organization. In this particular area Ṭahtawi was a very perceptive thinker and undeniably the outstanding figure of his day.

The purpose of this paper is to trace and discuss the chief characteristics of Tahtawi's thoughts through his writings and translations.

Ṭahtawi (1801-1873) was born in Tahta, a small town in Upper Egypt. His ancestors had been well - to - do but Muhammad Ali's confiscation of the leaseholds (Iltizamat) deprived his family of their wealth. In 1817 young Tahtawi entered Al-Azhar and studied under one of the great scholars of the age, Shaykh Hasan al-Attar.[4] As a student Ṭahṭāwī began to show great promise; he had established contact with the best kind of teacher and he soon began to make a name for himself in Azhari circles. by 1822 he was already teaching at al-Azhar such traditional subjects as the «hadith», rhetoric, logic, poetics, and prosody and he soon became quite a popular teacher, even with men who were his seniors in years. This was not very difficult for Tahtawi from a social point of view as he had many relations with «Ulama» who supported him in his attempts to assert himself as a teacher in the system which then prevailed in al-Azhar.[5]

Through the influence of his intimate friend and

(2) Albert H. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939* (London: Oxford university Press, 1962), p. 51.

(3) Hourani, p. 51; see also J.Heyworth-Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (London: Luzac and Co., 1938), p.166.

(4) al-Attar (1766-1835) was one of the first scholars known to speak out on the need for educational reform in Egypt. He had come into contact with the French scholars who had accompanied Bonaparte and observed their sciences. Attar appears to have had most influence over Tahtawi during this period. Through his friendship with al-Attar, Tahtawi began to learn something about geography, history, and literature, subjects which were not included in the curriculum of al-Azhar. See Mahmud F. Hijazi, *Usul al-Fikr al-Arabi ind al-Tahtawi* (Cairo, al-Hyah al-Misryah al-Ammah Lil-Kitab, 1974), pp. 9-13.

(5) See J. Heyworth-Dunne, «Rifa'ah Badawi Rafi Al Tahtawi: the Egyptian Revivalist», *Bulletin School of Oriental and African Studies*, London, vol. IX, (1937-39), p.962.

Ages, Vol.4, Part 2, 23 – 29 Eng (1989)

RIFĀ' AL-ṬAHṬAWI
THE REALISTIC MUSLIM THINKER

Dr. Ali Al-Kholaif

Abstract: The French expedition to Egypt in 1798 did not exert any great cultural influence, but it did smash, once and for all, the isolating curtain which surrounded Egypt, making the end of a long era. Although the physical presence of French soldiers and auxiliary personnel was short lived, a few of the latter remained to work for Muhammad Ali, who came to power in the confusion caused by the departure of the French.

Muḥammad Ali started to modernize Egypt and sent student missions abroad and set them to translate technical works when they returned. Most of the first schools and missions were Turks or Levantine Christians, but from 1826 onwards the Egyptian element grew larger. It was this element which was to form the first intelligentsia of modern Egypt, and from its ranks came the first considerable modernist thinker of modern Egypt, Rifā'Rafi' al-Taḥṭāwī.

He was one of the few native Egyptians to distinguish himself during the early period of Muḥammad Ali's reign. He perceived, relatively speaking, the complexity of the process and the breadth and depth of other culture. As this paper will attempt to show, he had greater insight into the relationship between specific techniques and the rest of the social organization.

The purpose of this paper is to trace and discuss the chief characteristics of Tahtawi's thoughts through his writings and translations.

By the eighteenth century, the creative spark which had prompted earlier Muslims to explore and develop literature, science, philosophy, theology, and geography was totally played out. The decline was general, encompassing almost every area of human activity. At the very same time new advances in science and technology of warfare were being applied with dramatic success in the West.[1]

The French expedition to Egypt in 1798 did not

(1) For a portrayal of Islamic Society prior to modernization; see A.R.Gibb Hamilton, and H. Bowen, *Islamic Society and the West, vol. I. Islamic Society in the Eighteenth Century, in Two Parts* (London: Oxford University Press, 1950, 1957); see also J.Heyworth-Dunne, «Arabic Literature in Egypt in the 18th Century», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* London, vol. IX, Part 3 (1938), 675-689; see also B. Lewis «Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire», *Studia Islamica,* Paris, vol. IX, (1958) pp. 111-127, and his work *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford Univ. Press, 1961), pp. 25-39.

Ages, Vol. 4, Part 2, 23 – 67 Eng., 217 – 359 Ar. (1989)

English Section

القسم العربي

Consultants

All MSS should be addressed to:
- Mars Publishing House,
P.O.Box: 10720, Riyadh 11443,
Saudi Arabia
The Arabic Publishing & Distribution House Ltd.
49 Goldhawk Road
London W12 8 QP
England

ANNUAL SUBSCRIPTION RATE:

- Saudi Arabia	S.R. 100
- All Arab Countries	U.S.$ 35
- All European Countries	U.S.$ 40
- U.S.A. & Canada	U.S.$ 45
- Australia & South Asia	U.S.$ 50

Ages

\ Semi-annual Journal of Historical, Archaeological and Civilizational Studies

VOLUME 4

PART 2

July 1989

D.Qa'DA 1409



Published by: **Mars Publishing House London**